STUDII

STUDII

DORIN ȘTEFĂNESCU

ÎNȚELEGEREA ALBĂ

Cinci studii de hermeneutică fenomenologică



Dorin Ştefănescu

Înţelegerea albă

Cinci studii de hermeneutică fenomenologică



PARALELA 45





„…şi S-a schimbat la faţă înaintea lor. Şi veşmintele Lui
s-au făcut strălucitoare, albe foarte, aşa cum niciun înălbitor
pe lume nu le-ar putea înălbi.”

Marcu 9, 3

I.

(1) „Zarea dintre arbori”. Eshatologie şi fenomenologie spiritualistă

Unul din aspectele care singularizează creaţia lui Hasdeu, conferindu-i o pecete unică în cultura română, este fenomenologia spiritualistă de extracţie (neo)platoniciană, conjugată cu dualismul de factură gnostică, implicând o eshatologie conform căreia sufletul aruncat în lume moare într-un trup vieţuitor şi nu se poate trezi la viaţă decât lepădându-se de lume în chiar moartea trupului. Printr-un exerciţiu hermeneutic de „resursare” şi de contextualizare, interpretarea se va concentra asupra raportului tensionat dintre suflet şi trup, raport subîntins de problema centrală a morţii, potrivit tematizărilor din *Sic cogito* şi din câteva capitole din *Cuvente den bătrâni*. Folosind ca pre-text unul din poemele hasdeiene, excursul exegetic se va desfăşura pe trei niveluri: o dispunere ierarhică în care sufletul întrupat *jos* străbate moartea trupului şi renaşte în vederea unui *sus* nemuritor; scenariul psiho-dramatic al ieşirii sufletului din trup prin poarta strâmtă a morţii; supra-interpretarea hasdeiană a *Învăţăturilor* lui Neagoe Basarab, perspectivă sincretică ce pune în evidenţă, prin contrast, hotarul ce desparte pretinsele aluviuni dinspre asomatismul bogomilic şi filonul creştin (isihast) al mântuirii trupului.

1. Cel de jos în vederea celui de sus: moarte şi înviere

„Este o eclectică fuziune între paganism şi creştinism în conştiinţa poporului. Şi zicând acestea, noi nu avem în vedere – subliniază Hasdeu – paganismul grec sau latin, ci paganismul în genere, care – aproape pretutindeni, în regiunile cele mai diverse şi la popoarele cele mai eterogene – stă în divergenţă cu tradiţiunea creştină specifică asupra poziţiunii Paradisului. (...) Şi nu este greu de ghicit originea cea antropologică a acestor credinţe pagane generale. Imaginaţiunea popoarelor primitive, în orice epocă şi-n orice ţară, vede un intim paralelism între *moartea Soarelui*, când se isprăveşte, ziua, şi între *apusul omului*, când se curmă viaţa. Ochiul priveşte luminosul glob dispărând în undele oceanului. Tot într-acolo dară, spre o binecuvântată insulă din sânul depărtatului Occidinte, călătoreşte şi sufletul răposatului: « Ei vieţuiesc fără grijă în insula celor ferice / Lângă Oceanul adânc, cu valuri învolburate, / Neînfricaţii eroi. Acelora roada cea dulce / Brazda le-o dă, fără muncă, din an, în trei anotimpuri. » (Hesiod, *Op. et dies*, 165).[1] Tot aşa la români, paradisul « în genoe în apusul soarelui » este un product indigen, un rest paganic, pe care creştinismul l-a găsit împietrit pe pământul Daciei, şi pe care nu numai n-a putut să-l răstoarne, dar a mai fost silit de a lăsa Occidintului caracteristicul nume de *sfinţit*”.[2]

Referindu-se la *Legenda lui Avram*, scriere apocrifă bizantină, Hasdeu constată, pe de o parte, că paradisul creştin se află la răsărit, dovadă şi orientarea bisericilor noastre, pe când paradisul păgân e situat la apus. Pe de altă parte, „genoe în apusul soarelui”, imagine ce apare în legenda citată mai sus, ar fi genunea sau adâncimea, un lac mare, un ocean, înfăţişându-se imaginaţiei populare ca o „gură” a pământului, iar vechilor greci drept locuinţa fericiţilor, acolo unde apusul (atât

---

[1] Hesiod, *Opere*, Bucureşti, 1973, p. 64 (*n.n.*, D.Ş.).

[2] B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, II, Ed. Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1984, p. 168. Vom cita în continuare această lucrare sub sigla *CB*.

cel al soarelui cât şi cel al omului) este *(a)sfinţit*, ca atare consacrat,[3] printr-o inversiune de tip eshatologic, la nivelul liminar al maximei sale profanări. Hasdeu citează în acest sens – în capitolul intitulat *Migraţiunile postume ale sufletului* – şi textul unui bocet bănăţean (*Petrecerea mortului*): „Suflet despărţit, / De multe mâhnit, / Pleacă şi se duce / Marea o ajunge", marea la care ajunge sufletul mortului călătorind spre apus şi peste care trebuie să treacă în lumea cealaltă fiind Oceanul grecilor.[4] În sfârşit, în creaţiile populare, acea mare se numeşte Sorbul-pământului, care formează un hotar între cele două lumi: „Lumea noastră şi lumea cealaltă, către care moartea mână pe om, sunt despărţite prin « Sorbul-pământului », adecă printr-o adâncime care soarbe sufletele", aşa cum menţionează versurile bocetului: „Vine Marea mare, / Vine-n tulburare, / Greu urlând / Şi urducând, / Toată lumea spăimântând: / Unda sa aduce, / Lumea s-o îmbuce".[5]

Insula celor fericiţi, lângă oceanul adânc, aşa cum apare menţionat la Hesiod în versurile citate de Hasdeu, este, potrivit lui Homer, „la capătul lumii, pe Câmpiile Elizee"[6], tărâm al fericirii veşnice situat pe malurile lui Okeanos (sau imaginat ca insulă inaccesibilă muritorilor), unde celor strămutaţi încă din timpul existenţei pământeşti li se dăruieşte viaţa fără de sfârşit.[7] Nu e vorba de Olimp, ci de un tărâm de mijloc locuit de muritorii care obţin în dar nemurirea, astfel încât sufletele celor care ajung în „Insulele fericiţilor" (sub chip de „fericiţi muritori") nu s-au desprins de eul lor fizic. Nu viaţa e părăsită, ci lumea oamenilor, potrivit unui străvechi cult al morţilor întemeiat pe credinţa că „sufletele celor morţi erau înălţate la rangul de spirite puternice, capabile să acţioneze conştient",

---

[3] *CB*, pp. 166-167.
[4] *Ibidem*, pp. 495, 499.
[5] *Ibidem*, pp. 494, 496.
[6] *Odiseea*, IV, 560.
[7] *Cf.* E. Rohde, *Psyché*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1985, pp. 77, 97.

dobândind o formă de viaţă superioară, nemuritoare.[8] Câmpiile Elizee (termen ce provine de la *heliosis*, expus la soare) sunt un loc al noii vieţi intrate în lumina veşniciei, „câmpie însorită", cum o numeşte Homer, care „creşte în razele soarelui".[9] Câmpii situate „la capătul lumii" sau „la marginile pământului", după Homer, adică locul până unde se întinde şi unde se opreşte umbra globului nostru.[10] Potrivit eshatologiei mitului din *De facie* a lui Plutarh, doar spiritul pur se reîntoarce la principiul său solar, pe când sufletul eliberat de materia corporală se opreşte în zona selenară. Or, distanţa dintre pământ şi acest spaţiu lunar este un purgatoriu, o prăpastie (*genune* sau *sorb al pământului*) care trebuie depăşită. Sufletul păstrează ca atare *forma* corporală, fiind o imagine (*eidolon*) fantomatică de esenţă lunară. *Nici mort, nici viu*, spune Hasdeu[11], dobândind o existenţă intermediară între moarte şi viaţă (fericit muritor), sufletul simte ceea ce în materia trupului n-a putut niciodată simţi, priveşte cu uimire, se vede *icoană vie*, destrupată, a manifestării sale corporale din trecutul convieţuirii cu materia (*Şi am murit fără s-o ştiu; / Părea că-i adormire, / Căci nu eram nici mort, nici viu / Simţind o nesimţire*). Nu e prin urmare spiritul pur, cel care părăseşte viaţa pământească de care nu îl mai leagă nimic, ci sufletul încă în raport cu lumea de care totuşi s-a desprins. Faptul că el simte ne-simţirea atestă detaşarea de fluxul devenirii şi participarea, deşi încă impură – specifică existenţei sale intermediare –, la pre-simţirea celor veşnice.

---

[8] *Ibidem*, pp. 78, 96, 100.

[9] Porphirius, în Stobaeus, *Eclog. physic.*, 49, 61. Poate fi mitica insulă Syrie (*Odiseea*, XV, 403 ş. u.), aflată în drumul soarelui, departe în *vest*, unde soarele se întoarce spre a-şi relua călătoria, dincolo de hotarele lumii (*cf.* E. Rohde, *op. cit.*, p. 78).

[10] *Cf.* F. Buffière, *Miturile lui Homer şi gândirea greacă*, Ed. Univers, Bucureşti, 1987, p. 392.

[11] Versurile hasdeiene pe care le redăm în continuare în italice aparţin unui poem publicat în „Revista nouă" din 15 nov. 1888, care nu figurează în antologia poetică din ediţia B.P. Hasdeu, *Opere*, I, *Poezii*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1986. Le cităm din *Sic cogito*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1991, pp. 140-141.

Dacă, pentru Homer, câmpia elizee este faţa întoarsă spre cer,[12] iar cealaltă este întoarsă spre pământ, ca doi antipozi lunari, pentru pythagoreici „Insulele Fericiţilor" sunt „soarele şi luna".[13] Pe de altă parte, potrivit lui Macrobius, unii platonicieni aşezau luna la graniţa vieţii şi a morţii, spaţiul supralunar (solar) fiind sălaşul sufletelor nemuritoare, în timp ce spaţiul sublunar este cel al morţii. Reluând teoriile expuse de Numenius, Cronius şi Porphirius, el afirmă că sufletele care coboară în lume străbat poarta Cancerului, aflându-se în tărâmul morţii; ele nu regăsesc adevărata viaţă decât întorcându-se la roata zodiacului prin poarta Capricornului.[14] Altfel spus, în procesiune sufletele intră odată cu soarele în solstiţiul de vară, atingând un maxim al *răsăritului* şi luminozităţii. În conversiune, ele intră în solstiţiul de iarnă, adică într-un declin absolut al solarităţii ajunse la *apus*. Prin urmare, sufletele renasc în amurgul sau la asfinţitul soarelui şi al vieţii terestre. Plotin stabileşte de altfel o diferenţă de *viziune* între sufletul întrupat *aici*, dar întors spre lumină, şi cel ajuns deja *acolo*. Cel dintâi, „chiar şi aici, când doreşte să fie acolo sus, le lasă deoparte pe toate celelalte, deşi se află pe pământ. Căci puţine amintiri de aici îl însoţesc acolo, iar când se află în cer, pe multe le lasă în urmă (...); când ar fi adus într-un loc mai sfânt şi în lumea inteligibilă".[15] Al doilea suflet, cel dezmărginit, are acces fără amestec şi fără mijlocirea raţiunii la transparenţa şi la puritatea fără cusur (la „lumina fără pată") a infinitului: „Acolo sus orice corp este pur şi fiecare este ca un ochi şi nimic nu este

---

[12] În legătură cu sacrul ceresc, M. Eliade precizează că pentru cel care „se înalţă" (sufletul defunctului privilegiat), „*Înaltul* devine, în chip firesc, un atribut al divinităţii" (*Tratat de istorie a religiilor*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, p. 56). În context creştin, problema înaltului ca cifru esenţial al transcendenţei e discutată de Miklos Vetö, *Philosophie et religion*, L'Harmattan, Paris, 2006, în capitolul „La hauteur de Dieu" (pp. 75-88).

[13] Iamblichos, *Viaţa lui Pythagora*, 82.

[14] *Cf.* F. Buffière, *op. cit.*, p. 396.

[15] *Enn.* IV, 3, 32, în Plotin, vol. II. *Enneade* III-V, Ed. Iri, Bucureşti, 2003, p. 303.

ascuns sau disimulat, ci fiecare l-a cunoscut deja pe celălalt din privire mai înainte de a-şi vorbi"; „Acolo totul este cer (...), totul în acel cer este ceresc"; „toate sunt transparente (...), căci sunt lumină vizibilă luminii".[16] Doar ochiul curat, nepătat, poate vedea fără „fereastră", fără vreun mijloc care să-i îngăduie vederea; pentru el, totul e ceresc pentru că totul e transparent, lumină pentru lumină.[17] „Locul cel mai bun" este astfel „locul acesta supraceresc",[18] *noetos topos* a cărui viziune o înlocuieşte pe cea a lumii. Tărâmul care aşteaptă sufletul este cerul, spune Zeul hermetic; ba chiar, după Plotin, „o regiune mai sfântă decât cerul". Nu poate fi vorba doar de „contemplarea lumii de sus", ci de însăşi „contemplarea divinului", a lumii supracereşti care este lumea Fiinţei absolute.[19] „Fiinţei, deci, îi este hărăzit locul acesta",[20] iar ceea ce contemplă sufletul acum este chiar adevărul etern, nesupus devenirii, „adevărata ştiinţă având ca obiect fiinţa cea adevărată", cu alte cuvinte divinitatea văzută ca Absolut la care se raportează toate cele ce sunt, „în cel mai înalt grad măsură a tuturor lucrurilor".[21]

La Hasdeu, în contextul strămutării şi al transfigurării, dar şi al asomatismului definitoriu pentru gnoza dualistă, Eul se desface din unitatea conştiinţei sale terestre, se despică în

---

[16] *Ibidem*, IV, 3, 18; V, 8, 3; 4, în ed. cit., vol. II, pp. 281, 603. În plus, „acolo sus nu există materie în care să fie ceva în potenţă", „acolo există doar ceva în act; (...) acolo sus nimic nu se realizează în timp" (*ibidem*, II, V, 1, 3, în ed. cit., vol. I, pp. 327, 331).

[17] O distincţie similară aflăm în *Corpus Hermeticum* (Ed. Herald, Bucureşti, f. a., pp. 140, 222), care deosebeşte între vederea *indirectă*, mijlocită sau „în oglindă" („nu ne mai este îngăduită viziunea directă; vom putea vedea numai cu ajutorul luminii exterioare; ceea ce avem în noi acum nu sunt ochi, ci doar ferestre") şi vederea *divină*, nemijlocită sau „faţă către faţă" („Realitatea nu este pe pământ, fiule, şi nu poate fi acolo, însă ea poate fi înţeleasă de câţiva oameni cărora Zeul le-a dăruit viziunea divină").

[18] Platon, *Phaidon*, 82 a; *Phaidros*, 247 c.

[19] *Republica*, 517 b-d.

[20] *Phaidros*, 247 d.

[21] *Phaidros*, 247 e; *Legile*, 716 c.

două entităţi autonome (*Două firi depline, / Doi eu întregi s-au desfăcut / Dintr-un singur mine*): eul încremenit *jos* (*eram un eu încremenit jos*) este uniconştiinţa rămasă captivă în suborganismul trupesc, deja ex-om pentru celălalt eu, ajuns *sus* (*Sus, eu celălalt //...// Eu – inimă şi minte*), acolo unde e imagine destrupată, pluriconştiinţă întreţesută cu un supraorganism elastic, străveziu, urzit *din abur şi lumină* (*Icoană mult mai vie / A eului meu din trecut / Plăpândă, străvezie, / Elastică neînchipuit, / Neînchipuit de fină*).[22] Cu alte cuvinte: determinare procesivă a „jos"-ului mărginit în „rolul real" şi supra-determinare conversivă a „sus"-ului infinit în „rolul ideal".[23] Ceea ce este pătruns *din zare până-n zare*, prevăzut şi presimţit (*Eram stăpân să mânuiesc / Acel curent subţire, / Pe care oamenii-l numesc / Prevăz şi presimţire*), e destinul înalt al sufletului, drumul pe care îi e sortit să se înalţe, răsucirea lui de jos în sus.[24] Devenit „icoană sfântă",[25] el se înalţă dincolo de sine, act de transcendere posibil prin iubirea sacră. Astfel încât, împărtăşindu-se *în sus* cu lumina diafană, iar *în jos* cu substanţa materială, al doilea eu (cel ocult, nemuritor) are

---

[22] În procesul unei metensomatoze conversive, trupul (veşmântul corporal) este din ce în ce mai transparent, până când, eliberat de povara materiei obscure, devine supra-organism spiritual, aură a sufletului dezmărginit, epidermă pneumatică sau energie pură, aşa cum e imaginat acest *corp subtil* în poemul *Dumnezeu*: „Şi straiul se transformă. Prin vieţi evolutive / Treptat se subţiază, ajunge străveziu, / Nepipăit, elastic, întreţesut cu forţa, / A cării e pojghiţă: un corp molecular".

[23] „« Rolul cel real », cel conştient, este persoana cea muritoare; « rolul cel ideal », cel inconştient, este nemuritoarea individualitate" (*Sic cogito*, ed. cit., p. 145).

[24] „Orişicare « eu », precizează Hasdeu, trebuie să se dezvolte de jos în sus" (*ibidem*, p. 109), căci – aşa cum citim în poemul *Aşteptând* – „sus mi-e duhul". Conform înţelegerii „cardiace" (sau cordiale), omul „suişuri în inima sa a pus" (*Ps.* 83, 6), pentru a se putea înălţa, spune Sf. Grigorie de Nyssa, „prin împreunarea naturii de jos cu natura mai presus de fire" (*Despre învăţătura creştină*, VI, în *Despre suflet şi înviere*, Ed. Herald, Bucureşti, 2006, p. 134).

[25] Platon, *Phaidros*, 254 b.

acces la dezmărginire; ascensiunea lui reprezintă dimineaţa noii vieţi care se des-face din chiar stingerea *in-solită* a trupului. Şi aceasta întrucât moartea soarelui, ca şi apusul omului, marchează momentul despărţirii de ziua lumească şi de viaţa exilului pământesc. Doar cel aflat jos poate renaşte, la asfinţitul unui ciclu, *sfinţit* în propriul său apus, predispus să guste sus din răsăritul veşniciei. „Cine se va înălţa pe sine se va smeri, şi cine se va smeri pe sine se va înălţa" (*Matei* 23, 12).[26] Întreaga perspectivă apare astfel răsturnată. Sufletul înscris sus pe curba descendentă a procesiunii începe să renască pe pragul cel mai de jos de unde se înalţă curba conversiunii. Pentru vederea *de sus*, tot ce se află jos nu e decât manifestarea mundană, deja trecută, a principiului,[27] iar josul e deja sus, conform unei ierarhii în continuă mişcare, în care inferiorul reprezintă condiţia de posibilitate a existenţei superiorului.[28] În sens riguros eshatologic, sufletului îi e dat sfârşitul pentru a putea primi la sine începutul, pentru a fi cu adevărat acest Început nesfârşit.

---

[26] „Smeriţi-vă înaintea Domnului şi El vă va înălţa" (*Iacov* 4, 10).

[27] „Căci totul se află Sus, nimic nu este jos. Li se pare doar celor care nu cunosc" (*Odele lui Solomon*, 34).

[28] În mitul lui Er, Platon relatează că „de acolo, deodată, fiecare suflet a fost purtat în sus, fiecare în altă parte, spre a se naşte şi ţâşneau sufletele întocmai ca nişte stele căzătoare", important fiind totuşi pentru ele să se ţină mereu „de drumul cel de sus" (*Republica*, 621, b, c). Chiar dacă e formulată într-un alt context, observaţia Danei Shishmanian, din studiul *Le soleil, la lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare*, este valabilă şi în acest punct al cercetării noastre: „Ceea ce este muritor şi divizat e necesar eliberării a ceea ce este nemuritor şi indivizibil: dacă lumea nu ar exista, ea ar trebui inventată" (în *Ascension et hypostases initiatiques de l'âme. Mystique et eschatologie à travers les traditions religieuses*, t. I, Actes du Colloque International d'histoire des religions *„Psychanodia"*, Les Amis de I.P. Couliano, 2006, p. 482). La fel, în contextul prezentat de noi, dacă lumea de jos nu ar exista, ea ar trebui inventată pentru ca cea de sus să se poată deschide sufletului.

2. Între dulceaţa trupului şi şovăirile sufletului

Menţionând vectorii principali ai doctrinei bogomilice („eternul antagonism între principiul binelui şi principiul răului, între Paradis şi Infern, între Dumnezeu şi Satana"), Hasdeu adaugă: „Dar şovăirile sufletului omenesc între aceste două extreme nu se desfăşoară aci *obiectivamente*, ca în *Apocalipsul lui Paul* sau în *Călătoria Maicei Domnului*, unde drama se joacă de-naintea unui spectator pus în afară, ci într-un mod *subiectiv*; sufletul în agonie cugetă cu îngrijire la ceea ce i se poate întâmpla lui însuşi".[29] Drama eshatologică se consumă în interioritatea singurului personaj care apare pe scena acestei dureroase treceri, căci acum, în „munca ceasului de moarte", sufletul nu numai că trebuie să se despartă de trup, dar nu are – se pare – niciun spectator care să asiste la acest adevărat cutremur al ieşirii din scenă. Şi totuşi, îngerii îi asistă tragica singurătate, călăuzindu-i mustrător despărţirea: „Eşi, suflete din trup", îi spun ei – conform textului bogomilic citat de Hasdeu[30] – „să te mutăm din această lume". „Munca morţii" nu e decât această desprindere moşită angelic, „paharul de moarte amară" pe care sufletului îi e dat să-l bea[31] pentru a marca părăsirea tuturor celor, acum, nefolositoare, precum iubirea ori „dulceaţa" trupului. Chiar dacă psiho-drama se desfăşoară în mod subiectiv, cum spune Hasdeu, ea presupune pe de o parte delimitarea de tot ceea ce înseamnă exterioritate mundană, de falsa „dulceaţă" a celor trupeşti, pe care doar „amarul" morţii o poate săvârşi; pe de altă parte însă, „atunce când se va trage sufletul de în toate încheeturile", el se va retrage din trup ieşind în afara lui. Acest nou exterior nu e de data aceasta cel al mundaneităţii, ci rodul transformării prin

---

[29] *Cugetări în ora morţii*, în *CB*, p. 315.

[30] *Ibidem*, pp. 324–325.

[31] „Sufletul din apă bea, / Şi el lumea o uita", aşa cum apare în bocetul *Petrecerea mortului*, citat de Hasdeu (*CB*, p. 498). Aceeaşi virtute amnezică o are apa băută din râul Nepăsării şi al Uitării, în mitul lui Er: „cel care bea, de fiecare dată uita totul" (Platon, *Republica*, 621 a).

care interiorul se revarsă în exterior, devenind acum de necuprins, şi în care lumea însăşi rămâne exterioară. Sufletul „mutat" din această lume, asumându-şi o altă interioritate, deschisă de taina schimbării la faţă, intră în lumina adevăratei vieţi.[32]

Hasdeu remarcă faptul că, adăugându-se vectorilor fundamentali ai doctrinei bogomilice amintiţi mai sus, „metamorfozele cată să fi jucat şi ele un rol însemnat în poezia poporană a albigenzilor, de vreme ce ei credeau în metempsicoză. Toate acestea se aplică deopotrivă bine la celelalte secte creştine dualistice".[33] Prin urmare, transformarea de care vorbeam decurge conform parcursului metempsihozei, ca în toate doctrinele dualiste care se revendică din trunchiul comun al Gnozei. Hasdeu dă drept exemplu aşa-numita „baladă a metamorfozelor" (*Cucul şi turturica*), text ce ar avea la bază un mit existent la sectele dualiste medievale. Iată legenda citată: „Satan, după ce zidise lumea cea materială, vroia cu orice preţ să facă pe om. Corpul a ieşit cum a ieşit, dar nu se mişca, lipsind sufletul. Atunci demonul s-a decis a fura din cer un înger, pentru ca să-l bage în corpul cel ne-nsufleţit al omului". După care urmează scenariul binecunoscut al seducţiei.[34] Aşa cum se poate lesne remarca, textul în cauză nu se referă la ieşirea sufletului

---

[32] Aceeaşi „textură" bogomilică menţionată de Hasdeu prezintă darurile şi frumuseţea celor drepţi la ziua Judecăţii: „Lumina-va faţa lor ca stelele în cer. Unii vor fi luminaţi, alţii şi mai luminaţi (...); unora le va fi faţa ca lumina lunii, alţii ca lumina zilei..." (în *loc. cit.*, p. 329).

[33] „Între albigenzi şi bogomili – continuă el – nu era aproape nicio diferenţă pronunţată. Cât pentru pauliciani şi mai cu seamă manihei, ne ajunge a aduce aminte imaginaţiunea orientală şi contactul lor direct cu zoroastrismul" (*op. cit.*, p. 399).

[34] *Ibidem.* Pasajul citat apare în textul apocrif de origine bogomilică *Interrogatio Johannis*, în legătură cu cei doi îngeri pe care Lucifer îi face să intre în corpul lui Adam şi în cel al Evei, corpuri pe care el însuşi le-a modelat din noroiul pământului. „Îngerii plânseră îndelung văzându-se acoperiţi cu acest înveliş muritor în forme divizate", umiliţi de condiţia bipartiţiei sexuale, despărţiţi de rădăcinile lor cereşti, nevoiţi să îndeplinească lucrarea cărnii (*apud* Dana Shishmanian, *Le soleil, la lune et l'anticosmisme dans un mythe populaire et dans l'herméneutique biblique cathare*, în *op. cit.*, p. 480).

din trup, ci la modul în care el e făcut să intre într-un trup prefabricat dar neterminat, ca atare inferior, pe care e obligat să-l însufleţească. Este firesc ca un astfel de suflet angelic, închis în corpul materiei demonice, să caute să iasă din el, căci nu viaţa pe care o insuflă acestuia e semnificativă, ci propria lui viaţă pe care trebuie să o elibereze. De aici şi antisomatismul declarat al doctrinelor ce subîntind astfel de mituri dualiste.[35] Potrivit lui Hasdeu, „această legendă circula atunci între sectele dualistice, (...), cu diferite variaţiuni, cari însă toate aveau în vedere de a lămuri în ce mod Satan, prin perfidie, a izbutit a da corpului uman, fabricat de către dânsul, sufletul vieţei, emanat de la Dumnezeu"; mai mult, cu referire la balada amintită mai sus: „din Persia, fie mai direct prin manihei sau prin pauliciani, fie mai indirect prin bogomili, această baladă a străbătut în România".[36]

---

[35] Inclusiv în gnosticismul creştin al lui J. Böhme, în viziunea căruia, spune Pierre Deghaye, „Adam a fost creat având două corpuri. Unul este corpul de lumină, imagine desăvârşită a formei omeneşti închipuite din veşnicie de către Înţelepciune (...). Celălalt este corpul de întuneric, după chipul spiritului acestei lumi" („La Sagesse dans l'œuvre de Jakob Böhme", în *Cahiers de l'Hermétisme: Sophia ou l'Âme du Monde*, Albin Michel, Paris, 1983, p. 181). După Böhme, „vechea casă a lui Dumnezeu sau vechiul trup" este „o casă a întunericului şi a morţii", în timp ce acest corp renăscut, „cu forma potrivită unui trup în care viaţa să guverneze după modul şi felul divin", este „un nou trup, care să dăinuiască veşnic în sfinţenie şi puritate" (*Aurora sau răsăritul care se întrezăreşte*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, p. 383). În urma încălcării interdicţiei divine, corpul celest (de lumină) se întunecă şi se ascunde; dimpotrivă, corpul pământesc (de întuneric) iese în lumina lumii. Conform acestei antropologii de extracţie gnostică (identică, în această privinţă, cu una din tezele platoniciene), „cu cât este mai fizică o fiinţă, cu atât este mai puţin esenţială", lumea materială (inclusiv corpul uman) fiind marcată de negativitate (*cf.* I.P. Culianu, *Arborele gnozei*, Ed. Nemira, Bucureşti, 1998, p. 122). Matricea corporală (*anti-typos*) nu se opune doar sufletului (*typos*), ci şi corpului celest. În plus, lumea clar-obscură devine spaţiu al exilului, dispariţie ori catabază din care eliberarea constă în convertirea anabazică a corpului muritor în trup viu. Se explică astfel îndârjirea împotriva unui corp-obstacol a cărui materialitate opacă ecranează trupul sau corpul de lumină.

[36] *CB*, pp. 400, 401.

În acest context, Hasdeu îl evocă pe Neagoe Basarab, „acest Marc-Aureliu al Țărei Româneşti, principe, artist şi filosof",[37] ale cărui *Învățături către fiul său Theodosie* ar conține un filon de extracție bogomilică, mai ales ultimul capitol invocat de Hasdeu („Rugăciunea lui Ioan Neagoe voevod, care au făcut la eşirea sufletului său"), unde cărturarul vorbeşte despre trecerea sufletului „prin vămile cele înfricoşate" şi „prin vămile cele nefățarnice". Hasdeu face referire la o problemă ce apare în două texte apocrife bogomilice pe care le aminteşte (*Pseudo-apocalipsa lui Ioan* şi *Apocalipsa lui Pavel*), şi anume la ceea ce el numeşte *„programa cea psihică"*,[38] adică sufletul omenesc la ieşirea din corp şi după această ieşire. Aceasta pe de o parte. Pe de alta, dacă temele bogomilice au pătruns în România prin filiera literaturii populare, înseamnă că textul lui Neagoe este rodul împletirii a două direcții ireconciliabile, credințele şi miturile ce alcătuiesc aşa-numita literatură populară şi corpusul doctrinar creştin ce hrăneşte gândirea teologică bizantină. Iar aceasta cu atât mai mult cu cât credințele populare amintite nu sunt la rândul lor creații pure ci, receptând influențe aluvionate din toate zările spiritului, ele se prezintă drept un mare mozaic ce provoacă exegeza, solicitând noi şi noi orizonturi interpretative. Hasdeu însuşi e conştient de acest lucru atunci când afirmă că „sub raportul credințelor poporane în genere, orice unilateralitate e periculoasă. Zecimi de secoli şi zecimi de neamuri concurg adesea, mai mult sau mai puțin, la formațiunea unei singure asemeni credințe. În acest mod, o explicațiune este metodică numai atunci când lasă cu rezervă câte o portiță deschisă pentru alte explicațiuni ulterioare subordonate".[39] O astfel de *concurgere* vizează şi propria noastră interpretare, cu privire la tipul de dualism funcțional în *Învățăturile* domnitorului, şi putem de pe acum

[37] *Cugetări în ora morții*, în *CB*, p. 316.
[38] *Ibidem*, p. 322.
[39] *Ibidem*, p. [illegible]

subscrie la mărturisirea lui Hasdeu, deşi concluziile la care vom ajunge vor fi diferite: „dacă textul nostru – spune el – n-ar avea alt merit decât acela de a ne aduce indirectamente la Neagoe Basarab (...) şi tot încă ar fi mult".[40] Prilej nimerit pentru o ultimă contextualizare.

3. Asomatism *versus* trup îmbrăcat în nemurire

Reducţie fenomenologică ori structură de palimpsest, mitul Bizanţului reprezintă un *ideologem* cultural definitoriu pentru memoria răsăriteană, o *paideuma* inconfundabilă sau un *arhetip* fecund al inconştientului colectiv. Un bizantinism nemuritor irigă încă de la început creaţiile culturale româneşti, atât pe latura spiritualităţii creştine, cât şi pe cea a sensibilităţii estetice, aşa cum se întâmplă cu *Învăţăturile* lui Neagoe Basarab.[41] Aflăm aici un *topos* bizantin încă funcţional în sensul împletirii a două tendinţe, *aulică* şi *populară*. Fie că sunt expresia unei arte monahale şi populare ori hieratice şi dinamice, aceste tendinţe îmbină în esenţă religiosul şi laicul ce dau încă seama de autoritatea modelului originar. Trebuie subliniat însă, în termenii teoriei efectului estetic propusă de W. Iser, că repertoriul textului (*i.e.* ideologia dominantă), ce se impune iniţial ca temă de prim-plan, e împins în fundal de o temă concurenţială (*i.e.* interferenţele literaturii populare), devenind orizontul unui context nou. Recontextualizarea, prin mobilitatea continuă a raportului temă – orizont, îl determină pe exeget să privească textul drept un palimpsest ce lasă să se întrevadă această subtilă întreţesere. M. Muthu observă că „ideologia dominantă, fără a avea o structură granitică, dar intrată în tiparul consacrat de retorica predicilor creştine, se alătură lumii fermecate a « romanelor » populare, concretizându-se astfel dualismul esenţial, acela dintre aulic şi popular,

---

[40] *Ibidem*, p. 322.

[41] *Învăţăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1971. Citatele fără altă menţiune aparţin acestei ediţii.

sacral şi terestru, hieratic şi dinamic – dualism ce caracterizează cultura Bizanţului milenar".[42] Înseamnă că *unitatea* operei nu e dată atât de însumarea celor două teme puse cap la cap, ci de un dublu raport de întrepătrundere: laicizarea gândirii teologice, respectiv participarea activă a sensibilităţii laice la problematica religioasă. O netă opoziţie fiind practic imposibilă, un denominator comun ar putea fi neoplatonismul, corectat prin învăţătura creştină origenistă şi evagriană. Dar nici în această situaţie – aşa cum vom nuanţa mai jos – nu am putea susţine că „antropocentrismul *Învăţăturilor* este datorat mai mult interpretării teologice a lumii decât procesului de laicizare a gândirii".[43] Dacă neoplatonismul se transformă într-un sistem religios (prin ceea ce s-a numit creştinarea elenismului), problematica omului cunoaşte şi ea o concomitentă mutaţie de orizont, de la antropocentrism spre o antropologie teocentrică ce vizează îndumnezeirea omului. „Iar această *theosis* – precizează J. Meyendorff – este diametral diferită în teologia bizantină de reîntoarcerea neoplatonică la acel Unul impersonal".[44] Pe de altă parte, repostularea de către isihasm a dublei naturi hristice şi, prin aceasta, a posibilităţii de îndumnezeire a omului elimină căutarea raţională, efortul intelectual, dezvoltarea „categoriilor" aristotelice (este chiar miezul polemicii Sf. Grigorie Palama împotriva lui Varlaam şi, implicit, împotriva „învăţăturii de afară").

În partea întâi a *Învăţăturilor* sale, Neagoe impune atenţiei „dumnezeieştile taine ale lui Cristos, care cu adevărat sântu trupul şi sângele fiului lui Dumnezeu", taine care – pentru om – reverberează în actul euharistic prin care darurile cu care suntem hărăziţi „au urcat firea noastră cea omenească mai

---

[42] Mircea Muthu, *Balcanismul literar românesc*, vol. I, Ed. Dacia, Cluj, 2002, p. 35.

[43] *Ibidem*, p. 27.

[44] Jean Meyendorff, *Teologia bizantină*, Ed. I.B.M. al B.O.R., Bucureşti, 1996, p. 11.

deasupra decât toate puterile cele cereşti". Adevărata piatră de încercare în desluşirea contextului bizantin ce hrăneşte meditaţiile domnitorului este tocmai antropologia teocentrică amintită, dezvoltată – prin filieră patristică şi isihastă – în spiritul Sf. Simeon Noul Teolog, spre exemplu, pentru care seria *theos – psyché – soma* constituie un tot unitar.[45] Dacă „Dumnezeu fu în ceriu şi nu pre pământu şi într-amândoao desăvârşit", aceeaşi desăvârşire este întipărită prin har în natura omenească: „Aşijderea au tocmit şi firea fiinţii noastre ceii omeneşti şi ne-au dat minte şi cuvântu şi suflet *îmbrăcate* (*s.n.*) în trup". Să reţinem deocamdată imaginea trupului-îmbrăcăminte, ale cărei semnificaţii se vor limpezi pe parcurs. Atunci când Neagoe enumeră părţile trupului care toate ne-au fost date, el le subsumează de fiecare dată funcţiei lor *comune*: de slăvire a creatorului lor. De aceea, trupul nu e dat spre pângărire şi pieire, ci spre curăţie şi păzire: „de te vei nevoi să-ţi păzeşti trupul (...), cu curăţie (...), tu te vei face de vei fi *şi cu trupul, şi cu sufletul* (*s.n.*) biserică Duhului Sfânt".[46] În bună tradiţie isihastă, trupul participă la nepătimirea (*apatheia*) divină; omul îndumnezeit – spune Sf. Simeon – „e aprins de Duhul şi se face cu totul foc în sufletul său, împărtăşind şi trupului strălucirea sa (...) şi sufletul se face pentru trup ceea ce s-a făcut Dumnezeu pentru suflet", „omul creat de Dumnezeu după chipul Său şi învrednicit să fie dumnezeu este Dumnezeu, *suflet şi trup*" (*s.n.*).[47] „Ruga curată" de care vorbeşte Neagoe, rostită „şi cu trup, şi cu suflet", este cea a omului „curat cu inima şi cu sufletul",

---

[45] *Cf.* Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 6, în *Discursuri teologice şi etice. Scrieri I*, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 257.

[46] În textul „bogomilic" citat de Hasdeu, acest aspect apare expus în termeni identici: „fericit cel ce-şi poartă trupul în curăţie, iară cu inima roagă pe Dumnezeu, că Duhul Sfânt pe acela odihneşte şi scaunul lui Hs. într-inima aceluia este! că acel trup se cheamă biserică" (*CB*, p. 335). Aşa cum e prezentată aici, condiţia trupească pune în cumpănă pretinsul asomatism definitoriu pentru gnozele dualiste.

[47] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, pp. 256, 257.

curăţit de păcate,[48] ale cărui nevoi nu sunt decât avuţiile nemuririi pentru care „se va nevoi cu milostenie": „Căci unde iaste avuţiia voastră, acolo va fi şi inima voastră", citează Neagoe din *Luca* 12, 34.

Ilustrative sunt în acest context câteva pasaje din capitolul intitulat *Pildă din Evanghelie*. Vorbind despre faptul că prin păcat „ne-am spurcat haina noastră cea sufletească, carea ne-a o ţesut Dumnezeu", Neagoe reia un loc de referinţă central în teologia bizantină. Sf. Maxim Mărturisitorul deosebeşte între cămaşa interioară, cea a virtuţilor sau firea celor netrupeşti şi spirituale („cugetarea noastră potrivită şi adecvată Cuvântului sau harul omului nou, al celui după asemănarea lui Cristos"), şi cămaşa din afară sau firea cea trupească („lumea sensibilă", „creaţiunea văzută", ruptă la răstignire).[49] La fel, Neagoe îndeamnă ca fiecare „să cugete şi să bage seama de haina cea sufletească", pentru că „nici de un folos nu vă sunt hainele cele lucii de pre denafară, ci cele denlăuntru". „Cămaşa spurcată de pe trup" (*Iuda* 1, 23) este cămaşa necurată, a trupului desprins de chipul divin; „cămaşa mânjită este viaţa întinată de multele greşeli ale patimilor trupului", spune şi Sf. Maxim.[50] Dimpotrivă, „cămaşa curată este a nestricăciunii" sufletului care nu poate fi împărţit; doar trupul poate fi veşmânt desfăcut şi răstignit.[51]

---

48 „Inima curată, spune André Scrima, este inima care a depăşit ceea ce, în chiar fiinţa omului, ar putea fi impur, imund, nu în sens moral, ci în sens existenţial, ontologic. (...) Cei care au dobândit sau au atins inima curată îl văd, aşadar, pe Dumnezeu" (*Experienţa spirituală şi limbajele ei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, pp. 72, 73).

49 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în *Filocalia*, 3, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 47.

50 *Ibidem*, 12, în ed. cit., p. 62.

51 *Cf.* Dumitru Stăniloae, în *Filocalia*, 3, ed. cit., p. 48. Aşa cum, la răstignire, cămaşa lui Isus, „era fără cusătură, de sus ţesută în întregime", cu neputinţă de sfâşiat (*Ioan* 19, 23-24). Ea reprezintă – după Sf. Ciprian al Cartaginei – „unitatea care vine de sus, adică de la cer şi de la Tatăl", de care cel care o primeşte nu se poate despărţi în veci (*De unitate Ecclesiae catholicae*, 7).

Punându-şi o problemă asemănătoare, Platon porneşte de la aceleaşi premise, dar soluţia este total diferită. A se îngriji de sine (*tò epimeleisthai*) înseamnă pentru om a-şi ocroti sufletul, moşindu-i înfiriparea, supraveghindu-i înariparea. Îndemnul lui Socrate adresat, înainte de moarte, discipolilor este „să aveţi grijă de voi înşivă".[52] Dintr-un alt dialog apare însă întrebarea: „În ce fel am putea avea grijă de noi înşine?".[53] Răspunsul lui Socrate se referă la îngrijirea sufletului şi anume prin despuierea sufletului de trup, căci „toate din suflet sunt vizibile după ce el a fost despuiat de trup".[54] În *Charmides*, Socrate propune o astfel de „anatomie" iniţiatică: „să-i dezbrăcăm mai degrabă sufletul şi să i-l privim *înaintea* (*s.n.*) trupului",[55] ceea ce înseamnă că doar trupul aparţine acestei lumi, pe când sufletul este vegheat de dincolo. A privi sufletul *înaintea* trupului echivalează, în acest context, cu a beneficia de vederea transcendentului într-un „înainte" real care e totodată un „în sus" imaginal (în conformitate şi cu aprecierile noastre din primul excurs).[56] Dezbrăcarea sufletului corespunde cu trezirea lui, cu desfacerea aripilor şi cu accesul la „câmpia adevărului".[57]

Am recurs la acest scurt exemplu doar pentru a evidenţia enorma diferenţă faţă de viziunea teologică bizantină asumată de Neagoe.[58] Dacă pentru (neo)platonism dezbrăcarea (sufletului

---

[52] Platon, *Phaidon*, 115 b.

[53] *Alcibiade*, 132 b.

[54] *Gorgias*, 524 d.

[55] *Charmides*, 154 b.

[56] Înţelepciunea de jos este „pământească, trupească", pe când „înţelepciunea cea de sus întâi este curată, apoi paşnică, îngăduitoare, ascultătoare, plină de milă şi de roade bune, neîndoielnică şi nefăţarnică" (*Iacov* 3, 15-17).

[57] *Cf. Phaidon*, 248 c.

[58] „Nu există nicio altă doctrină – observă J. Meyendorff – care să fi făcut mai multe ravagii în pietatea creştină ca dualismul platonic, care concepea omul ca pe un spirit (sau un suflet) încarcerat în materie, desigur, nemuritor, aspirând la o existenţă supramaterială" (*Sfântul Grigorie Palamas şi mistica ortodoxă*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1995, p. 139).

de trup) înseamnă renaştere şi izbăvire, pentru doctrina creştină – spune Neagoe – „*îmbrăcarea* iaste viaţa", adică în-truparea, sălăşluirea sufletului în casa unui trup *curat*: „Şi numai de te-ai putea dăschide uşa minţii să vezi cugetele şi sufletele lor şi împodobirile lor cele dinlăuntru, tu ai cădea jos pre pământu, că n-ai putea răbda să vezi frumuseţea sufletelor lor şi lumina şi strălucirea hainelor, care strălucesc mai luminos decât fulgerul". Prin urmare, nu dezbrăcarea sufletului de trup (ceea ce asigură doar sufletului nemurirea), ci dezbrăcarea trupului de patimi, de care vorbeşte Sf. Simeon.[59] Nu „om îmbrăcat în haine moi", căci „viaţa e mai mult decât hrana şi trupul decât îmbrăcămintea" (*Luca* 7, 25), ci acela care cunoaşte „cum e răstignit şi dezbrăcat Domnul în noi",[60] care înţelege cu inima (*Ioan* 12, 40), îmbrăcându-se în slava Trupului răscumpărat şi înviat; acela – spune Neagoe – „va lăcui şi va vieţui cu acela ce să potriveşte întru toate trupului său".[61]

---

[59] *Cf. Cateheza* 9 (303-367). „Cum să fi luat fiinţa muritoare veşmântul nemuririi altfel decât dezbrăcându-se de haina morţii?", întreabă Nicolaus Cusanus. „Ca şi cum s-ar fi înveşmântat în divinitate şi ar fi luat chipul ei" (*De docta ignorantia*, III, 7, Ed. Polirom, Iaşi, 2008, pp. 427, 429).

[60] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în *op. cit.*, p. 218.

[61] Distingând între cele trei naşteri (trupească, sufletească şi mântuitoare), Antim Ivireanul consideră şi el că „trupul iaste veşmânt sufletului", trup al păcatului dobândit în cursul primei naşteri, „întunecate", trup de care trebuie să ne dezbrăcăm ca de „o haină veche şi stricată". „La naşterea a treia, carea iaste mântuitoare, să naşte sufletul omului şi iase dintru întunerecul şi tina trupului, ca dintr-o puşcărie întunecată şi merge să vază lumina cea strălucitoare şi slava cea fericită a vieţii cei de pururea. (...) Această naştere, a treia, iaste cu mult mai bună şi mai de folos decât celialalte, pentru căci naşterea cea trupească să numeşte naştere întunecată, iar naşterea cea duhovnicească, a sfântului botez, se numeşte luminată. (...) Iar a treia naştere, a morţii, care iaste mântuitoare, iaste făr'de greşală şi făr'de primejdie la omul cel credincios şi drept, căci nu poate să mai păcătuiască după moarte". Chiar dacă se întrevede aici o reminiscenţă platoniciană încă activă (tema trupului-închisoare), Antim scoate în evidenţă necesitatea morţii primului trup (al păcatului) pentru ca al doilea trup, cel nemuritor (duhovnicesc), să poată învia împreună cu sufletul curat: „să moară şi să se strice acest trup al păcatului şi să înviiaze la înviiarea cea de obşte alt trup, duhovnicesc, făr'de stricăciune

Capitolul imediat următor din *Învăţături* este inspirat din literatura populară: *Poveste a fericitului Varlaam şi a lui Ioasaf*, text despre care Hasdeu spune că e „o carte poporană foarte răspândită peste toată Europa, unde au patronat-o deopotrivă ereticii şi biserica ortodoxă”,[62] prin eretici făcându-se referire – aşa cum am menţionat – în special la bogomili. Vom vedea că problematica interpretată anterior continuă fără fisură, concentrându-se în jurul aceloraşi teme, de data aceasta însă accentul fiind pus mai puţin pe abstracţiuni de ordin teologic, bogat ilustrate biblic, şi mai mult pe aspecte de viaţă pilduitoare al căror tâlc se adresează astfel mai uşor înţelegerii. Tema veşmintelor (a îmbrăcării şi a dezbrăcării) se conjugă din nou cu cea a raportului dintre exterioritate şi interioritate, ca şi cu rolul pe care îl joacă trupul, atât în relaţie cu sufletul, cu mintea şi cu inima, cât şi cu privire la componentele sale, în ceea ce s-ar putea numi o adevărată anatomie duhovnicească. Apariţia oamenilor „îmbrăcaţi în haine sparte şi întinate”, „că li să topise trupurile şi să veştejise”, în contrast cu „chipul cel îmbrăcat în haine scumpe şi frumoase” al celor „îmbrăcaţi în ruşine”, stă mărturie a valorizării apofatice prin care tot ce se oferă vizibilităţii mundane nu apare decât pentru a eclipsa lumina vieţii harice. Hainele ponosite sunt hainele acestei lumi supuse păcatului; cei care le poartă trebuie să fie nearătoşi, nevăzuţi pentru lume.[63] Dimpotrivă, ceea ce nu apare vederii, dar se dă în vederea ochilor lăuntrici, e haina inaparentă, nevăzută în lume, strălucind doar pe ecranul lumii cernite.[64] „Cu ochii cei dinlăuntru să vedeţi cele dinlăuntru”, îndeamnă Neagoe, „cunoscând cu ochii cei dinlăuntru ai înţelegerii mele curăţirea sufletelor

---

şi făr'de moarte. (...) Dintr-această naştere s-au născut astăzi şi sufletul cel curat al acestui fericit frate (cutarele) ce au murit” (*Didahii*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1983, pp. 163, 173, 175).

[62] *Migraţiunile postume ale sufletului*, în *CB*, p. 494.

[63] „A fi cunoscut de Dumnezeu înseamnă a nu fi cunoscut de oameni” (André Scrima, *Funcţia critică a credinţei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 134).

[64] *Cf. Iacov* 2, 2-5, cu referire la diferenţa dintre „haina strălucită” şi „haina murdară”, cei aleşi fiind „cei ce sunt săraci în ochii lumii, dar bogaţi în credinţă”.

lor şi a lor strălucire". Interioritatea nu e văzută propriu-zis; ea însăşi se oferă vederii, se face vizibilă, în nevederea exteriorităţii, în această secularizare efectivă a mundaneităţii. „A privi trupeşte", cum spune Sf. Simeon Noul Teolog, înseamnă a rămâne în nevedere sau în falsa vedere a exteriorităţii aparente, unde practic nu e nimic de văzut. De aceea, purtarea unor „obiale rele, slabe şi proaste" înseamnă, pentru om, „să nu caute, nici să ia aminte către cele denafară" şi „a păzi (...) haina care i-o au curăţit cu neputrejune şi curată şi nestricată". Căci „chipurile cele denafară" sunt doar imagini fără asemănarea cu ceea ce le însufleţeşte, înşelătoare reflexe ale lumii trecătoare.[65] „Omul din afară trece, cel dinăuntru însă se înnoieşte din zi în zi" (*2 Cor.* 4, 16). Ceea ce nu trece este haina de dedesubt, „cămaşa virtuţilor", care în teologia bizantină desemnează lumina harică, strălucirea teofanică, „îmbrăcarea slavei", după Sf. Simeon care, vorbind despre oamenii desăvârşiţi, spune că ei „se îmbracă (*Ga.* 3, 27) cu tot trupul şi în întregime în Lumina, Care este Însuşi Cristos Dumnezeu, şi se văd pe ei înşişi împodobiţi cu o slavă negrăită şi cu un veşmânt dumnezeiesc strălucitor".[66] Îndemnul Sf. Pavel („Îmbrăcaţi-vă cu toate armele lui Dumnezeu", *Efes.* 6, 11) răzbate nu doar în hermeneutica de factură teologică, ci în mediul larg al spiritualităţii religioase, infuzând contextul cultural al epocii. Prin urmare, nu e de mirare că atunci când vorbeşte despre „tocmirea trupului" din patru stihii care se vor risipi dacă trupul nu va fi purtat cum se cade, Neagoe nu numai că ilustrează, din

---

[65] În acest context, am putea duce mai departe observaţia lui E. Papu cu referire la distincţia stilistică între elocuţia obişnuită („vorbe proaste") şi elocuţia subtilă, cu caracter abscons şi obscur, identificată în adresarea domnitorului „nu cu cuvinte de taină şi cu vorbe care sunt ascunse, ci cu vorbe proaste" (*Din clasicii noştri*, în Edgar Papu, *Lumini perene*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1989, p. 229). Dincolo de aspectul pur retoric, vorbele „proaste" traduc, la nivelul limbajului descoperit, aceeaşi inadecvare la codul aparenţei mundane ca şi obialele „proaste", în contrast cu vorbele „de taină", ascunse în adevărul lăuntric al mesajului acoperit.

[66] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 215.

perspectiva alegorismului literaturii populare, soteriologia imperativă paulină, conform căreia „trebuie ca acest trup stricăcios să se îmbrace în nestricăciune şi acest (trup) muritor să se îmbrace în nemurire" (*1 Cor.* 15, 53), dar el reia o temă dogmatică dezbătută şi explicată în felul următor de Sf. Maxim Mărturisitorul: haina de deasupra, „fiind în patru colţuri, cum e lumea din patru elemente, arată că trebuie să ne îmbrăcăm în contemplaţia naturală, încât să nu mai privim cele ce se văd".[67] „Haina din afară", adaugă sfântul bizantin, „este lumea sensibilă, împărţită în patru stihii, pe care o rup, ca pe haina lui Isus, în patru bucăţi, cei ce răstignesc în noi, în chip spiritual, pe Domnul".[68] Este, pentru Neagoe, „chipul cel îmbrăcat în haine frumoase" al lumii, creaţia văzută a celor patru stihii primordiale care e sfâşiată atunci când ea e pură exterioritate ruptă de esenţa ei nevăzută, desprinsă din unitatea ei intimă cu haina lăuntrică neputrezită şi nemuritoare.

Ceea ce conduce spre o altă luminare a trupului însuşi. Pe de o parte, trupul e „chipul cel denafară", exterioritate a aparenţei vizibilului care trebuie să se „topească" şi să se „veştejească", astfel încât să nu mai fie văzut, să treacă împreună cu lumea în adevărata sa stare, aceea a nimicului, a inaparentului care nu sare în ochi şi peste care trecem cu vederea. Pe de altă parte, dacă ajunge în această stare, dacă se şterge şi se goleşte de orice urmă a vizibilităţii, trupul e curat, pregătit să primească mântuirea, fiindcă, spune Neagoe, „Dumnezeu n-are alt lăcaş nici altă casă mai dragă decât trupul omului". Doar sărăcit, despuiat şi gol, „trupul vostru este templu al Duhului Sfânt" (*1 Cor.* 6, 19), unit cu sufletul. Căci sufletele curate sunt „dimpreună cu trupurile",[69] lucrarea harică fiind „întru

---

[67] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări şi răspunsuri*, 67, în *Filocalia*, 2, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 238.

[68] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 4, în ed. cit., p. 47.

[69] „Omul este constituit ca fiinţă unitară din trup şi suflet, iar separarea lor este moartea", spune N. Cusanus, detaşarea de temporalitate. În clipa desprinderii sufletului de trup, adică la momentul morţii, sufletul şi trupul nu sunt

luminarea şi sfinţirea sufletelor şi a trupurilor". „Este necesar", afirmă Sf. Grigorie Palama, „să liniştim acele simţuri care sunt mişcate de cele din afară, când ne întoarcem spre cele dinlăuntru", iar trupul, „când se răzvrăteşte să-l oprim, dar când se lasă călăuzit cum trebuie, să-l primim".[70] Dezbrăcat de „hainele cele împărăteşti" ale puterii temporale, împăratul din *Pildă pentru ceia ce fac milostenie, şi pentru viaţa lumii aceştia. Din cartea lui Varlaam* află, astfel golit, deşertăciunea acestei lumi. A feri „trupurile şi sufletele curate" înseamnă nu doar îmbrăcarea în lumină, ci participarea trupului la nepătimirea divină. Este, conform Sf. Simeon, trupul mort acestei lumi, „de nemişcat pentru păcat", „străin de dorinţa cea rea".[71] Trup deja în comuniune cu sufletul[72] şi cu mintea golită de gânduri, „ca unul ce s-a ridicat la unirea mai presus de înţelegere şi se odihneşte acolo unde nu mai e vreo lucrare a minţii. (...) Iar odihna aceea e nemişcarea non-simţirii fericite".[73] Este ceea

---

laolaltă în acelaşi loc şi timp, dar rămân „unite întru eternitate" (*De docta ignorantia*, III, 7, ed. cit., pp. 429, 431).

[70] Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei care se liniştesc cu evlavie*, 2, 5, în *Filocalia*, 7, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 233.

[71] Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice şi practice*, 3, 37, în *Filocalia*, 6, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 63.

[72] „Sufletul să se sfătuiască cu trupul în ce priveşte mântuirea comună", povăţuieşte Tertulian în *Către martiri* (tratat tradus de pr. prof. Ion Tomescu în *Biserica Ortodoxă Română*, nr. 11, nov. 1924, pp. 670-673); *apud* Mitropolit Nicolae Corneanu, *Actualitatea literaturii vechi creştine*, Ed. Învierea, Arhiepiscopia Timişoarei, 2007, p. 29. Este corpul *înviat* ca trup; nu corpul-*caro* ca vehicul al păcatului, corupt şi supus morţii, ci trupul-*corpus* care înviază în nestricăciune, moştenind împărăţia lui Dumnezeu (*1 Cor.* 15, 50). Dacă învierea se realizează, potrivit lui N. Cusanus, prin „alăturarea unificatoare a sufletului la trup, mai presus de tot ceea ce se petrece în timp", omul învie – precum Isus – „nu cu corpul de povară (*in corpore gravi*), coruptibil, întunecat, supus patimilor (...), ci cu trupul adevărat (*in corpore vero*), cel de slavă, fără de patimi, viu şi nemuritor" (*De docta ignorantia*, III, 7, ed. cit., pp. 431, 435). Am reluat distincţia esenţială între *corp* şi *trup* (corpul supratemporal, pentru Cusanus), conform tematizării fenomenologice a lui Michel Henry din *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris, 2000.

[73] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, 2, 19, în ed. cit., p. 53. Nu spunea Hasdeu, în versurile pe care le-am citat la început, *Căci nu eram nici mort, nici viu* /

ce Neagoe numeşte „răpaosul trupului", în opoziţie cu trupul care „osteneşte". De aceea, moartea lumii se consumă în „moartea trupului care ne robeşte"[74]; trupul nu mai face ecran între Dumnezeu şi suflet, nu e corp al lumii vizibile, el se topeşte, devine transparent, un veşmânt străveziu întreţesut cu sufletul care se străvede.[75] E trupul odihnit şi liniştit, dezbrăcat de lume şi îmbrăcat „în blândeţe şi în nemânie, în tăcere şi în lipsă şi în sărăcie, în curăţie şi în mintea cea întreagă, întru înţelepciunea cea plecată şi în linişte". Este chiar *bucuria* stării de linişte (*hesychia*), „simţire a minţii şi luminare a sufletului", după Sf. Simeon,[76] *theoria* şi *met'hodos* în egală măsură: „lumina cea înţelegătoare" şi „calea vieţii cei de veci", cum le numeşte Neagoe, căci, adaugă el, „niciun lucru bun şi adevărat nu iaste între oameni, cându nu se află în lume niciun cuvios şi plăcut lui Dumnezeu". Conform învăţăturii palamite, „îndumnezeirea" nu anihilează omenitatea, ci abia ea îl face pe om cu adevărat uman.[77] „Isihia – precizează Ioan Scărarul – este o neîntreruptă adorare şi slujire faţă de Dumnezeu. Isihast este cel ce aspiră să circumscrie Netrupescul într-un sălaş trupesc".[78] Este omul *deplin* care „ca şi cum ar fi în ceriu şi cu bucurie dumnezeiască să bucură şi pre Dumnezeu roagă şi-l

---

Simţind o nesimţire, prefigurând aceeaşi liniştire a tuturor zvonurilor lumii materiale, într-o stare de absolută non-sensibilitate faţă de ireversibila trecere mundană?

[74] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 4, în ed. cit., p. 213.

[75] În acelaşi poem hasdeian, trupul se absoarbe în icoana sufletului, *plăpândă, străvezie, elastică, neînchipuit de fină*. Absorbţie care e tocmai învierea trupului, descrisă de Sf. Grigorie de Nyssa ca reînchegare a sa sub acţiunea sufletului: „când sufletul trage către sine feluritele elemente împrăştiate, toată împletitura trupului va cuprinde în sine tot ceea ce-i aparţine şi, prin puterea sufletului, elementele proprii se leagă din nou în vechea alcătuire trupească"; „această învelitoare corporală, care acum este descompusă prin moarte, iarăşi va fi ţesută din aceleaşi elemente, dar nu în această alcătuire grosolană şi grea, ci dintr-un ţesut mai fin şi eteric" (*Despre suflet şi înviere*, ed. cit., pp. 56, 75).

[76] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, 15, în ed. cit., p. 386.

[77] *Cf.* J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, ed. cit., p. 105.

[78] Ioan Scărarul, *Scara raiului*, treapta 27 (Migne); *P.G.* 88: 1097 AB.

cântă cu umilinţă şi cu glas neîncetat, ziua şi noaptea". Dacă, aşa cum spune Neagoe, „capul omului cel adevărat iaste sufletul", iar „mintea întreagă" (ce are rolul de „cap în suflet", după Sf. Maxim) se pogoară şi „umple inimile", atunci fiinţa umană unitară – cu trup cu tot – stă „în firea inimii", se adună toată în „vasele inimilor". Omul „cu inimă curată şi cu minte întreagă" cultivă liniştirea, „locul liniştii", potrivit Sf. Simeon, fiind posibil datorită unei schimbări de perspectivă, prin mutarea minţii de la cele văzute la cele nevăzute. Ceea ce ne transmite „înţelepciunea şarpelui" (din *Pildă cu şarpele*) e tocmai ilustrarea acestei învăţături. Dorind să vadă chip de om, „că omul iaste şi poartă podoaba lui Dumnezeu", şarpele nu vrea în schimb să fie văzut de om, „îşi dă tot trupul spre ucidere şi spre zdrobire, iar capul şi-l păzeşte". Cel ce e teofor (purtând în sine podoaba divină) nu e văzut decât de cel care, la rându-i, trece nevăzut, păzindu-şi sufletul cu preţul jertfirii trupului. Căci trupul jertfit devine trup nevăzut, odihnit în podoaba în care se scurge.

Cât despre o posibilă influenţă bogomilică a cărei coexistenţă cu influenţa isihastă a infuzat spiritualitatea epocii lui Neagoe, doar o interpretare aplicată pe text ar putea-o scoate în evidenţă. Iar aceasta, cu toate că, aşa cum am văzut, pretinsul bogomilism ce hrăneşte *Învăţăturile* domnitorului, aluvionând dinspre literatura populară, nu se poate proba cu argumente hotărâtoare.[79] Hasdeu se referă expres la ultimul capitol din cartea lui Neagoe: *Rugăciunea lui Ioan Neagoe voevod, care au făcut la eşirea sufletului său*, considerându-l o dovadă în sensul

---

[79] Şi aceasta întrucât, în primul rând, singurele apocrife bogomilice atestate sunt *Interrogatio Johannis* şi *Vedenia lui Isaia* (*cf. CB*, pp. 536-537, n. 113, 115). În al doilea rând, cercetările au stabilit că nu se poate vorbi de o răspândire a bogomilismului în Ţările Române. Vorbind despre încercările de interpretare a acestor „legende balcanice ca fiind expresia credinţelor bogomilice", M. Eliade îl aminteşte pe Dem. Russo care criticase ipoteza lui Hasdeu şi arătase precedentele şi paralelele patristice ale textelor populare pe care Hasdeu le considera ca eretice şi mai ales bogomilice (*cf. De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 99).

răspândirii bogomilismului (şi, pe această filieră, a ideilor gnostice) în mentalul epocii.[80] Or în textul invocat, complexul semnificant al temelor creştine discutate de noi anterior rămâne acelaşi, neabătându-se nicio clipă de la nucleul tare al corpus-u-lui dogmatic interpretat drept canonic de teologia bizantină. Mai mult, o scurtă privire asupra lui va scoate în evidenţă mai degrabă substratul isihast.

„Că acum eu intraiu în pomenirea morţii, că cu totul mă îmbrăcai în grijă", se tânguie cel aflat în pragul plecării. *Intrarea* pe „calea cea de întristăciune" a stingerii celor lumeşti înseamnă *îmbrăcarea* în grija mântuirii de iubirea acestei lumi, de neantul morţii vii care biruie firea cea slabă, fără de credinţă. „Numai ce-mi iaste grijă de sufletul mieu şi cum voi trece prin vămile cele înfricoşate". Intrarea nu garantează întoarcerea spre cele divine, ci doar *trecerea*; pentru a trece nevătămat şi curat, sufletul trebuie să se îmbrace în grijă, să se elibereze de cele nezidi-toare din om, lepădându-se de neantul celor nepăzite şi ca atare săditoare de grijă. Grija de lume (*îngrijorarea*) îl înlănţuie de ceea ce lumea nu e decât ca moarte a chipului lui Dumnezeu, „înşelăciunea aceştii lumi amăgitoare", cum o numeşte Neagoe, „această lume mincinoasă". Dimpotrivă, grija de mântuire (*îngrijirea*) este redobândire a acestui Chip, păzire a lucrării nealterate a harului, puritatea şi cultivarea credinţei, curăţie atât a trupului cât şi a sufletului („să vă fie sufletele curate, dinpreună cu trupurile"). „De grija cea dintâi trebuie să scape omul, spune D. Stăniloae, pentru a se face disponibil lui Dumnezeu. Când a scăpat de ea, a scăpat de împătimire, a dobândit nepătimirea. Spre eliberarea aceasta ţinteşte purificarea, nu ca să ne elibereze de grija de Dumnezeu".[81] Astfel încât existenţa creştină nu înseamnă o fugă de lume (precum în complexul ideatic neoplatonician ori gnostico-bogomilic) – căci stă chiar în esenţa omului să fiinţeze în lume –, ci o *distanţare*

---

[80] *Cugetări în ora morţii*, în *CB*, p. 316 ş. u.

[81] Dumitru Stăniloae, *Ascetică şi mistică creştină sau Teologia vieţii spirituale*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj, 1993, p. 104.

ori o *detaşare* lăuntrică faţă de pătimirile lumii şi de ciclul manifestării, faţă de ceea ce am putea numi mundaneitatea lumii,[82] ca trup al suferinţei sau chip trecător al lucrurilor: „priviiam spre lucrurile cele trecătoare şi spre slava cea deşartă a lumii (...), iată acum că apuseră, şi altă privire dobândii". *Acum*, în pragul trecerii spre cele nelumeşti, lumea apune în propria deşertăciune, iar aceasta conform sensului eshatologic al *apusului*, discutat de noi în primul excurs. În privirea însăşi se dezvăluie un nou orizont, o altă lumină, ochiul lăuntric deschizându-se pentru a vedea nevăzutul care i se oferă.[83] Or, pentru a putea vedea, sufletul trebuie mai întâi să se desprindă de trup şi de trupul lumii, să realizeze o distanţă fenomenologică în raport cu ceea ce nu apare prin sine: „sufletul mieu acum să dăsparte de la voi", spune Neagoe, „sufletul mieu încă va merge unde-şi va fi gătit", adică „cu dor mare (...) înaripat către Dumnezeu". Unde-şi va fi gătit înseamnă însă intrarea în pregătire, trecerea „prin uşa strâmtării", pe calea îngustă, abia văzută, a despărţirii dintre trup şi suflet. „În strâmtorarea sa" – precum în smerirea lui Manase[84] – sufletul se smereşte

---

[82] Când, prin rugăciune concentrată şi tensiune spre Divin, „caracterul unitar al minţii / inteligenţei devine triadic rămânând unitar – subliniază Sf. Grigorie Palama –, atunci ea se uneşte cu Monada triadică şi tearhică, încuind orice intrare a rătăcirii şi şezând mai presus de trup, de lume şi de stăpânitorul acestei lumi" (*Capitole despre rugăciune şi curăţia inimii*, în Grigorie Palama, *Fecioara Maria şi Petru Athonitul – prototipuri ale vieţii isihaste şi alte scrieri duhovniceşti. Scrieri II*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 250).

[83] „La om e ochiu-n suflet, privind ce nu se vede", spune Hasdeu în poemul *La casa de nebuni*; „sufletul are ochii săi" (*Sic cogito*, ed. cit., p. 85). „Trebuie să facem mintea noastră muntele Thavorului, ca să vie lumina adevărată să o vedem cu ochii cei de gând ai sufletului" (Antim Ivireanul, *op. cit.*, p. 68). Ochiul sufletesc – diferit de *oculus carnis*, ochiul trupesc ce trebuie închis – e *oculus mentis*, ochiul contemplaţiei sau al inimii, „interior faţă de ochiul trupului şi exterior faţă de ochiul lui Dumnezeu" (Hugues de Saint- Victor, „Despre cuvântul lui Dumnezeu", IV, 2, în *Meditaţii spirituale*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2005, p. 63).

[84] *II Paralipomena* 33, 12. „Strâmtă este poarta şi îngustă este calea care duce la viaţă" (*Matei* 7, 14).

către linişte, îmbrăcat în grija cea bună a mântuirii,[85] în răgazul trecerii sale nepătimitoare spre binele veşnic: „şi veţi trece către linişte cu bine şi cu blândeţe, unde să vor unge trupurile voastre, (...), iar sufletele vor dobândi sufletescul bine cel de veci". Dar înaintea sufletului care pre-găteşte ungerea purificatoare a trupului, „mintea cea curată se urcă mai pe deasupra cerurilor şi soleşte dreptăţile sufletului şi ale trupului".[86] E vorba de „mintea trează", de „mintea cea bună" căreia îi e dat să păzească în noi ceea ce e mai presus de noi.[87] Paza minţii e astfel „o depănare necontenită a numelui lui Dumnezeu în minte, cu căutarea inimii, adică cu concentrarea minţii în ea însăşi".[88] E un moment de supra-convertire sau de întoarcere mântuitoare, de închinare rugătoare, aşa cum acelaşi Manase îşi pleacă „genunchii inimii", rugând bunătatea şi mila divină,[89] şi care, spune Neagoe, „numai pentru această întoarcere" a fost izbăvit.[90]

---

[85] „Întru strălucire şi în mare podoabă Te-ai îmbrăcat; Cel ce Te îmbraci cu lumina ca şi cu o haină" (*Ps.* 103, 2); „Purtând totdeauna în trup omorârea lui Isus, pentru ca şi viaţa lui Isus să se arate în trupul nostru. (...) Căci de aceea şi suspinăm, în acest trup, dorind să ne îmbrăcăm cu locuinţa noastră cea din cer. Dacă totuşi vom fi găsiţi îmbrăcaţi, iar nu goi. Că noi, cei ce suntem în cortul acesta, suspinăm îngreuiaţi, de vreme ce dorim să nu scoatem haina noastră, ci să ne îmbrăcăm cu cealaltă pe deasupra, ca ceea ce este muritor să fie înghiţit de viaţă" (*2 Cor.* 4, 10; 5, 2-4).

[86] Un pasaj dintr-un text „bogomilic" citat de Hasdeu ilustrează tocmai speranţa în mântuirea sufletului laolaltă cu cea a trupului: „Avram zice: Doamne, spune-mi, cine eşti tu? Arhanghelul zise: eu sunt arhanghelul Mihail, şi sunt trimis să iau sufletul tău. Avram zise: Doamne! să fiu dus cu trupul la Domnul, Doamne! Atunci îngerul sui în cer, şi cu frică grăi către Domnul. Şi-i porunci Domnul să-l ia pe Avram cu trupul" (*Cuvânt despre viaţa şi moartea lui Avram, cum a venit arhanghelul să ia sufletul lui*, în *CB*, pp. 157-158).

[87] „Întoarcerea minţii / inteligenţei la ea însăşi este paza de sine însăşi, iar urcuşul prin sine însăşi spre Dumnezeu îşi lucrează începutul prin rugăciune, însă printr-o rugăciune concentrată", până când – prin făptuire, cunoaştere şi rugăciune contemplativă – se ajunge la „curăţia desăvârşită, adevărată şi stabilă a inimii şi a minţii / inteligenţei" (Sf. Grigorie Palama, *op. cit.*, pp. 250, 252).

[88] D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 151.

[89] *Rugăciunea regelui Manase* 11.

[90] O recapitulare a acestor teme, în mistica athonită, întâlnim într-un pasaj explicit din *Tomul aghioritic*: „Căci dacă se va împărtăşi atunci şi trupul

Chiar dacă subiectul în chestiune ar putea să pară încă discutabil, un lucru e însă cert: nu se poate vorbi de o influenţă directă dinspre nucleul tare, doctrinar, al ereziei cu pricina, care, ca orice dualism de tip gnostic (pe filieră cathară), cel puţin aşa cum rezultă din corpus-ul intitulat *Interrogatio Johannis*, prin asomatismul declarat, nu putea pătrunde ca atare într-un text însufleţit la tot pasul de dogma creştină ortodoxă, aşa cum am încercat să arătăm în acest ultim excurs. Dacă luăm totuşi în considerare un posibil filon concurenţial, el este mai degrabă de natură estetică, irigând structura textuală cu valori şi teme ce aparţin literaturii populare. Este şi motivul în virtutea căruia – în *Învăţăturile* lui Neagoe – retorica isihastă dominantă pare „umanizată" de o tradiţie populară saturată de bogomilism, dar deloc profană, şi a cărei laicitate e relativă. Oricum, repetăm, stadiul ipotetic al afirmaţiilor nu poate fi depăşit decât printr-un considerabil efort hermeneutic, ţinând cont şi de observaţia lui I.P. Culianu cu referire la originea intelectuală şi nicidecum populară a bogomilismului.[91] Prin tot ceea ce am spus, nu dorim să punem defel la îndoială creştinismul autentic al lui Hasdeu,[92] ci doar *sincretismul*, inoperant oricum, care

---

împreună cu sufletul de bunătăţile tainice, se împărtăşeşte şi acum, după putere, de harul dăruit în chip tainic şi negrăit de Dumnezeu minţii curăţite, şi-şi însuşeşte şi el cele dumnezeieşti, potrivit cu sine. Astfel se preschimbă şi se sfinţeşte, dar nu se omoară prin deprindere partea pătimitoare a sufletului. Iar aceasta fiind comună sufletului şi trupului, se sfinţesc şi înclinările, şi lucrările trupului. Căci desfăcându-se de bunătăţile vieţii de aici pentru nădejdea bunătăţilor viitoare şi mişcându-se în chip sănătos prin lipsa de griji, mintea simte, după Sfântul Diadoh, bunătatea dumnezeiască negrăită şi transmite şi trupului, pe măsura înaintării sale, bunătatea sa. Iar această bucurie ivită în suflet şi în trup este o dovadă nemincinoasă a vieţuirii nestricăcioase" (în *Filocalia*, 7, ed. cit., p. 417).

[91] *Cf.* Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, ed. cit., p. 257.

[92] „În esenţă – spune el –, religia creştină reprezintă o învăţătură de cea mai înaltă spiritualitate. Predica ei sfântă constă în renunţarea la trup, viaţa cu Dumnezeu, adică gândul, cuvântul şi fapta cu el. În această învăţătură superioară constă taina « victoriei care a supus lumea » (*Ioan*, V, 4): ea a acţionat asupra laturei interioare, spirituale, veşnice a omenirii. Ea a cucerit pe oameni

alătură sub steagul unui esoterism *sui generis* doctrine nu doar convocate din varii zări ale spiritualităţii umane, ci în esenţă ireconciliabile.[93] Pe de altă parte însă, aşa cum observă Mircea Eliade, „s-ar putea încerca, în perspectiva creştinismului, salvarea hierofaniilor care au precedat miracolului întrupării, valorizându-le ca o serie de prefigurări ale acestei întrupări. Prin urmare – departe de a considera modalităţile « păgâne » ale sacrului (fetişurile, idolii etc.) drept etape aberante şi degenerate ale sentimentului religios al umanităţii decăzute prin păcat – ar putea fi interpretate ca tentative disperate de a prefigura misterul întrupării. Toată viaţa religioasă a umanităţii – viaţă religioasă exprimată prin dialectica hierofaniilor – n-ar fi, din acest punct de vedere, decât aşteptarea lui Cristos".[94]

---

numai pentru a-i face la rândul lor să cucerească latura exterioară, materială, perisabilă" (*Giambattista Vico*, în B.P. Hasdeu, Mapa V, ms. 2, Biblioteca Academiei; *apud* B.P. Hasdeu, *Scrieri filosofice*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985, pp. 267-268).

[93] Un exemplu. Atunci când Hasdeu se referă la taina renaşterii în sens creştin (mai exact, a naşterii din nou), el o înţelege prin grila mentală a doctrinei transmigraţiilor sufletului, precum în pasajul următor: „Dar cum se dezvoltă individul? Trecând prin cele trei vârste: copilăria, bărbăţia, bătrâneţea. Şi oare numai atât? adică numai trecând o dată şi nimic mai mult? La această întrebare ne răspunde Crist. Într-o sublimă convorbire cu Nicodim, strecurată în Evanghelia lui Ioan, Mântuitorul ne spune că individul nu se poate îmbunătăţi altfel decât renăscându-se, renăscându-se mereu din ce în ce mai bun, adică trecând succesiv de mai multe ori prin aceleaşi vârste din ce în ce mai perfecţionate" (*Noi în 1892*, în *Revista nouă*, IV, 1892, în B.P. Hasdeu, *Scrieri filosofice*, ed. cit., p. 118). Considerând că „orice renaştere e un progres, un pas înainte pe calea evoluţiunii" (*ibidem*, p. 119), el răspunde întrebării lui Nicodim („Cum poate omul să se nască, fiind bătrân?", *Ioan* 3, 4) prin cuvintele lui Isus, dar nu şi prin înţelesul lor de taină, conform celor pământeşti şi celor cereşti, al naşterii „de sus", aşa cum „este cu oricine e născut din Duhul" (3, 8). În legătură cu „lumea de sus" care se va împlini „prin renaşterea duhovnicească a celor ce se nasc în Cristos", *cf.* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 96.

[94] *Tratat de istorie a religiilor*, ed. cit., p. 46, n. 1. Referitor la raportul dintre tradiţia filosofică platoniciană şi creştinism, Sf. Augustin notează: „cei care se numesc « filosofi », dacă s-a întâmplat să spună adevăruri potrivite credinţei noastre – şi mai ales filosofii platonici –, aceste spuse nu numai că nu sunt de

Ceea ce rămâne din această inedită fenomenologie spiritualistă e tocmai efortul de revalorizare a acestor – să zicem – *hierofanii incomplete*, prolegomene pre-creştine ale Întrupării; altfel spus, „zarea dintre arbori” invocată de Hasdeu într-unul din poemele sale,[95] acel orizont comun, nevăzut, cum ar spune Merleau-Ponty, al intervalului copacilor dintre copaci.

În finalul acestor încercări interpretative, nu putem decât subscrie îndemnului adresat de Hasdeu însuşi posibililor săi detractori: „Demonstraţi prin ştiinţă acolo unde va fi rătăcit ştiinţa autorului. Îndreptaţi prin bunul simţ ceea ce bunul simţ al autorului va fi putut să nu observe. Examinaţi cu iubirea de adevăr punturile în care iubirea de adevăr a autorului nu va fi răzbătut prin toate dificultăţile unui nămol de probleme”.[96]

---

temut, ci chiar sunt de revendicat de la ei”, „ca pe nişte aur sau argint” pe care „le-au scos ca din nişte mine ale Providenţei” (*De doctrina christiana*, II, 144-145, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2002, pp. 189-191).

[95] *La casa de nebuni*, în B.P. Hasdeu, *Opere*, I, ed. cit., p. 128.

[96] *Istoria critică a românilor* (1875), vol. II, Ed. Minerva, Bucureşti, 1984, p. 513.

II. Filosofie şi poezie

„Prin gândirea analogică şi simbolică, prin luminarea de departe a imaginii mediatoare şi prin jocul corespondențelor sale, întemeiat pe mii de înlănţuiri de reacţii şi de asociaţii străine, în sfârşit, prin graţia unui limbaj în care se transmite însăşi mişcarea Fiinţei, poetul îşi asumă o suprarealitate ce nu poate fi cea a ştiinţei. Există oare la om o dialectică mai cutremurătoare, care să angajeze mai mult din ființa lui? Atunci când filosofii înşişi părăsesc pragul metafizicii, poetului îi vine sorocul să îl înlocuiască pe metafizician; deci, poezia şi nu filosofia se vădeşte a fi adevărata « fiică a uimirii », după cum a spus filosoful antic, căruia ea i-a părut, între toate, cea mai suspectă."

Saint-John Perse, *Poésie*

(2) Paradoxul înfrângerii spirituale

„Filosofia existenţială procedează prin negarea valorii existenţiale a conceptelor şi a categoriilor obiective. Aceasta e o metodă negativă care revine la a « hărţui », pentru a spune astfel, negândibilul prin gândire, la a defini indefinisabilul ca atare, la a situa existenţa ca transcendentă oricărei cunoaşteri. Pentru a lumina existenţa ea însăşi avem două metode: paradoxul şi semnul."

André Scrima

HERMENEUTICĂ EXISTENŢIALĂ

„Pătrundem într-un alt ţinut al spiritului şi iată că ni se cere mai mult decât să ne lepădăm de grija pentru frumos: ni se cere să lepădăm orice fel de preocupare logică şi morală şi filosofică", spune B. Fundoianu într-unul din textele sale despre L. Şestov.

Mereu pe linia de frontieră, de unde se poate scruta în toate zările, hermeneutica existenţială deschide semnificaţiilor orizonturi noi, pornind nu de la structura de sens închegată în operă, ci de la constelaţia înţelesurilor vii, grăitoare în existenţă, care fac opera cu putinţă. O operă străluminată dinspre substratul unor subînţelesuri dinamice, purtând pecetea singularităţii creatoare. Dacă nu logica, morala ori filosofia ar trebui să preocupe hermeneutica de acest tip, aceasta doar în sensul în care orice demers teoretic, riguros delimitat şi desfăşurat în sistem, nu pune în lumină decât semantica pe care el însuşi o face să vorbească, pierzând ivirea imprevizibilă, nespusă, a noutăţii sensului. Logica, morala şi filosofia se vor întoarce, dar de data aceasta nu ele vor sta drept temei al chestionabilului. Ele sunt cele întrebate şi acuzate de existenţă, trecute prin încercarea paradoxală a acesteia, în-semnate de pulsul neodihnit al lucrurilor, până ce – printr-un îndelung exerciţiu de cristalizare – vor străluci ca reflexe conjugate ale libertăţii

de a fi. Opera e astfel interpretată pornind de la înţelegerea a ceea ce în ea se spune şi se mărturiseşte în mod *real* ca întrebare a viului însuşi, dat spre retrăirea răspunzătoare.

„Pe scurt – precizează Fondane în ultimul său text filosofic, apărut postum – orice gândire pe care o preocupă posibilul şi imposibilul, sursele şi scopurile lucrurilor, realitatea sau irealitatea acestora, binele şi răul pe care ele ni le rezervă, este, indiferent de opţiune, o gândire filosofică". Întrebarea despre realitatea şi sensul existenţei nu se mai pune acum în limitele cunoaşterii, ci în nelimitele – instabile, dinamice, orizontice – ale unei gândiri care gândeşte din interiorul existenţei, în categoriile vieţii. Dacă experienţa cunoaşterii e „sistematic falsă", gândirea adevărată e „gândirea existenţei". Nu falsa pace a cunoaşterii, reductibilă la o gândire clară şi distinctă, ci „conflictul, tensiunea, iată ceva *mai adevărat* decât *falsa unitate*", spune el în *Fals tratat de estetică*. Subîntinsă de o astfel de înţelegere, arta apare ca „un fenomen al imaginaţiei afective", iar poezia, pierzându-şi intenţionalitatea („conştiinţa a ceea ce este"), se poate afirma în chiar afirmarea miracolului.

Prin urmare, o înţelegere din punctul de vedere al existentului care se confruntă cu încercarea paradoxului, căci ceea ce propune existenţa – atunci când nu este ea însăşi conceptualizată – e vocea unui existent care nu numai că se sustrage oricărui orizont al semnificării care s-ar deschide în propria noastră precomprehensiune, dar sfidează structura discursivităţii şi logica strânsă a cogitabilului, apariţia sa fiind eminamente de ordinul unei dinamici pulsatorii, discontinue. Vorbind în numele unei afectivităţi mereu expuse la criza de realitate, el converteşte vulnerabilul şi catastroficul în afirmare a unui miracol posibil. Ce se dă ca atare unei înţelegeri deconcertate, scurtcircuitate, confruntată cu para-doxalul nedefinibil al unui semn nedesăvârşit? Ce urmă a semnificabilului se poate înscrie într-un limbaj sacrificat, dacă însăşi conştiinţa e supusă exigenţei neverificabilului şi a ireconciliabilului în vreo sinteză dialectică? Limbaj încercat dar, totodată, mântuit de tot ceea

ce excede libertatea posibilului, pe de o parte dislocat din sensurile sale comune, pe de alta convocat în a exprima – la origine – tocmai această trecere, vacuitatea tragică a „nefericirii". Ce ne aşteaptă în acest „alt ţinut al spiritului", unde reţelele de sens ce irigă opera scrisă ne trimit constant înspre izvorul viu al operei trăite?

1. Nimic de făcut sau etica invizibilă*

„Trebuie luptat cu întreaga raţiune contra cuiva care s-ar strădui să desfiinţeze în orice fel cunoaşterea, înţelepciunea, intelectul".[1] În jurul – şi împotriva – acestei poziţii se structurează textul pe care B. Fondane îl propune ca răspuns la o anchetă lansată de *Cahiers du Sud*.[2] A proclama stringenţa luptei împotriva cuiva care atentează la întâietatea ontologică a cunoaşterii şi a intelectului – aşa cum face Platon şi după el o întreagă tradiţie a gândirii filosofice occidentale – echivalează cu încercarea disperată de a salvgarda puritatea inteligibilului şi a-l pune la adăpost de orice parazitare din partea sensibilului. Conform acestei viziuni ierarhizante, superiorul (inteligibilul) ar trebui să existe separat de inferior (sensibilul). Dacă locul inteligibilului e corelaţia dintre cunoaştere şi fiinţă (în termeni parmenidieni: e totuna a gândi şi a fi), gândirea ce îi e expresie nu funcţionează cu sens decât despărţită de sensibil, izolată într-o mândră insularitate. „Înţeleptul – spune Aristotel – chiar lăsat singur cu sine, se poate încă dedica contemplaţiei",[3] de vreme ce – adaugă Descartes – corpul e o himeră, iar „ceea ce în

---

* O variantă a acestui text a apărut cu titlul *Nothing to Do or the Invisible Ethics* în *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 9, nr. 26, 2010, pp. 75-93.

[1] Platon, *Sofistul*, 249 c.

[2] *L'homme devant l'histoire ou le bruit et la fureur*, în *Cahiers du Sud*, 1939, XVIII, pp. 441-454; *La Philosophie vivante*, în Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel et le dimanche de l'histoire suivi de La Philosophie vivante*, Éditions du Rocher, Monaco, 1990, pp. 123-148. Toate citările fără altă menţiune trimit la acest text şi la această ediţie.

[3] Aristotel, *Etica nicomahică*, 1177 a.

mine se numeşte simţire (...) nu e altceva decât gândire".[4] Confruntată cu posibila insurecţie a corpului şi a sensibilului în general, şi pentru a depăşi eventualele consecinţe nefaste ale unui astfel de impas logic, filosofia raţionalistă (clară şi distinctă) aruncă în joc argumente dintre cele mai abile, potrivit cărora – menţionează Fondane – „ceea ce se întâmplă trebuie înţeles în raport nu doar cu sine însuşi ci cu ansamblul; lumea are mai multe drepturi să se înstăpânească asupra Providenţei decât indivizii; prin gândire, omul trebuie să ajungă la o astfel de generalitate încât să-i devină indiferent dacă el există sau nu; răul e necesar Binelui, chiar şi numai opus acestuia; răul nu există, el e un act privativ, o absenţă". Tot atâtea grade ale degradării şi marginalizării individualului desemnificat; nu atât o eliminare a lui, cât mai degrabă o absorbţie într-o categorie considerată superioară care i-ar imuniza sensul, i-ar smulge ghimpele nefast şi l-ar integra într-un tărâm în care să nu mai simtă pământul de sub picioare. Este inversul unui act metonimic căci aici nu partea stă pentru întreg; întregul nu recunoaşte partea decât subsumată propriei ordini asimilatoare şi nicidecum în parţialitatea ei nesubstituibilă, de excepţie. Un mare organism văzut ca *individuum* ce respinge prohibitiv orice *dividuum*. Vorbind de părţile corpului universal, Plotin spune că „unele pier, fiindcă nu pot suporta ordinea universului, aşa cum o broască ţestoasă prinsă în mijlocul marşului unui mare cortegiu care se mişcă ritmic suferă fiindcă nu se poate sustrage ritmului corului, dar dacă şi-ar coordona cu el mişcarea, nu ar suferi nimic din cauza lui".[5] E astfel – comentează Fondane acest pasaj – „magistral *salvată* responsabilitatea lumii inteligibile: Legile nu pot să danseze decât potrivit perfecţiunii şi nu trebuie să le pese de nimic altceva; altceva, adică istoria, mulţimea anonimă a broaştelor ţestoase, călcate de picioarele dansatorilor". Pot fi însă istoria şi corpul călcate în

---

[4] René Descartes, *Méditation deuxième*, în *Discours de la méthode* suivi des *Méditations*, Union Générale d'Éditions, 10 / 18, Paris, 1973, p. 186.
[5] Plotin, *Enn.* II, 9, 7, în *Enneade* vol. I, Ed. Iri, Bucureşti, 2003, p. 373.

picioare de legile unei ordini generale indiferente la *ce se întâmplă* cu ordinea omului?

Filosofia perpetuează fatalmente vechiul conflict „dintre sensibilul care nu se poate manifesta fără un corp (...) şi *intellectus separatus* al Stagiritului".[6] Dacă sensibilul trebuie să apară într-un corp pentru a simţi şi a fi simţit, inteligibilul se defineşte prin ruptura de corporalitate ca de o alteritate ce alterează; corp pasiv gândit – asimilat – de un intelect activ care îl cunoaşte respingându-i individualul. De aceea cunoaşterea este a intelectului ce iese din pasivitatea sensibilului, o depăşeşte în idee, trecând individualul în universal. „Odată cunoscut, precizează E. Lévinas, individualul este deja de-sensibilizat şi raportat, în intuiţie, la universal".[7] Sensibilul conceptualizat nu mai e proximitate, rană a cuiva care simte, ci conţinut de cunoaştere re-simţit inteligibil. Sensibilul (prin extensie: orizontul sensibilităţii), interpretat pornind de la cunoaştere, se de-corporalizează, devine imagine re-prezentativă, reflectare a adevărului.[8] Pentru a ieşi din această aporie şi a rămâne într-un contact intact cu sensibilitatea (laolaltă cu subiectivitatea legată de corporalitate)[9], sensibilul trebuie scos

---

[6] „Sensibilul nu se poate manifesta fără un corp, iar inteligibilul e despărţit de acesta" (Aristotel, *De anima*, I, 4). Despre „excluderea raţională a lumii sensibile" în contextul dualismului arhaic, *cf.* Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris, 1974, pp. 100-103.

[7] Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 140.

[8] „Lucrurile vizibile şi corporale pe pământ – precizează Origen – sunt numite reproduceri ale adevăratelor lucruri (*exemplaria verorum*), şi nu lucruri adevărate ele însele" (*In Cant. com.* 2), cu toate că, adaugă el, „dacă nimic din ceea ce este perceput prin senzaţie nu este adevărat, aceasta nu înseamnă că e fals (întrucât [este] ne-adevărat ca senzaţie), căci mai rămâne şi posibilitatea ca sensibilul să aibă o analogie cu inteligibilul şi către inteligibil" (*In Io. com.* 1, 24).

[9] Subiectivitate „întrupată" înţeleasă ca părăsire a subiectului-conştiinţă-de-sine, care se originează în odihnă sau în certitudinea de sine, inteligibilă şi tematizabilă. Subiect-origine înţeles pornind de la întrupare sau subiectivitate ignorantă, dezinteresată de inteligibil: „subiectivitatea reală nu este cea care

din aventura cunoaşterii.[10] Dar cunoaşterea intelectivă procedează pe de o parte prin separarea de un sensibil pe care şi-l pune în faţă obiectivându-l; pe de altă parte, într-un al doilea moment, îl absoarbe în deja-cunoscutul redus la o relicvă abstractă. Ceea ce era tratat ca separat e acum unit; contradicţia ameninţătoare e anulată prin tematizare. Ceea ce pare de neînţeles, cu privire la o umanitate de carne şi de sânge (şi anume felul în care este însufleţit un corp prin gândire) este „un non-sens potrivit inteligibilităţii sistemului în care însufleţirea nu e înţeleasă decât în termeni de unire şi de cuplare".[11] „Din punctul de vedere al inteligibilului – spune Fondane – nu există decât un singur mijloc de a repurta victoria: să-şi amintească de faptul că e *despărţit*: singurul lucru în puterea omului e să se dezlege de acest sensibil care nu se poate manifesta fără un corp, să devină *indiferent* la istorie şi să se mărginească la desăvârşirea propriului sine, să-l călăuzească spre renunţare, adică spre desfiinţarea contradicţiei".

Or corpul sensibilului e corpul însufleţit într-un suflet, raport intim care nu poate fi tematizat ori unit prin sinteză. Dacă va fi tematizat ori sintetizat, ceea ce se arată gândirii ca temă ori sinteză pentru inteligibil este sensibilul trădat, „neinteligibilitatea întrupării, « eu gândesc » separat de întindere, *cogito*-ul despărţit de corp".[12] Separaţie ilegitimă ce nu e decât

ştie, (...); ea este cea care există pe plan etic" (Søren Kierkegaard, *Post-scriptum non scientifique et définitif aux Miettes philosophiques*, în Kierkegaard, *L'Existence*, PUF, Paris, 1981, p. 31). Nu se realizează însă pe această cale o separaţie inversă, a sensibilului-corp de inteligibil?

[10] Este tocmai sarcina filosofiei existenţei care, îndreptându-se împotriva intelectualismului filosofiei reflexive, constă „în descoperirea unui psihism ireductibil la cunoaştere. Această opoziţie – se întreabă însă Lévinas – a avut oare destulă energie pentru a se putea opune reîntoarcerii modelelor intelectualiste?" (*op. cit.*, p. 172), ştiut fiind că „raţiunea nu e niciodată mai versatilă decât atunci când ea se pune sub semnul întrebării" (E. Lévinas, „Entretien avec R. Kearny", 1981, în *Éthique comme philosophie première*, Payot & Rivages, Paris, 1998, p. 22).

[11] E. Lévinas, *Altfel decât a fi...*, ed. cit., p. 169.

[12] *Ibidem*, p. 170.

urma unei separări ca interioritate, în care identitatea – pentru a semnifica – se construieşte „prin destituire de sine, destituire ce e întruparea subiectului sau posibilitatea însăşi de a da, de *a dărui semnificanţa*".[13] Am putea într-adevăr dărui (orice) dacă ne-am lăsa pe mâna unui intelect destrupat (şi, în acest sens, manipulator), separat de corp şi, prin urmare, incapabil de a se destitui pe sine? Un intelect nu numai decorporalizat ci şi neînsufleţit, un *cogito* a cărui reducţie radicală îl submi-nează în însăşi posibilitatea sa de a semnifica. Ceea ce e neinteligibil pentru un astfel de *cogito* nu e atât corpul ca atare, ci întruparea, negarea separării, macularea prin apropierea de altul. Doar subiectul destituit, expulzat din sine, care se dă pe sine în propria lepădare, e în măsură să dea şi să dăruiască, să se mărturisească vulnerabil şi expus. Nu ne putem da gândirea, nu ne putem destitui inteligibilitatea care – fiind însuşi actul de a da ceva – trădează ceea ce dă sau se substituie darului. În schimb, ne putem da trupul în jertfă sau sufletul sau pâinea de la gură, ceea ce nu înseamnă că acţionăm sau facem ceva; pur şi simplu nu mai semnificăm pentru noi, ci *pentru altul*, hiper- ori para-doxal.

Dar „potrivit întregii tradiţii a Occidentului, cunoaşterea – ca sete, dar şi ca închidere – rămâne norma spiritualului, excluzând transcendenţa, şi din inteligibilitate, şi din filosofie".[14] Prin urmare, întăreşte Fondane, „răul, iraţionalitatea atroce şi incomprehensibilă nu e neputinţa noastră de a transforma istoria; dimpotrivă, răul constă în gustul straniu şi pasionat pe care îl avem pentru lumea creată, în acele pofte pentru sensibil, în obişnuinţa noastră demnă de milă de a fi răniţi şi umiliţi de carenţele empiriei. Dumnezeu nu ne-a făcut cu adevărat decât

---

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*, p. 205. „Peste tot în filosofia occidentală, în care spiritualul şi raţionalul constau întotdeauna în cunoaştere, putem vedea această nostalgie a totalităţii. Ca şi cum totalitatea ar fi fost pierdută, iar această pierdere ar fi păcatul spiritului. Atunci viziunea panoramică a realului este adevărul care dă întreaga satisfacţie spiritului" (E. Lévinas, *Éthique et Infini*, Fayard, Paris, 1997, p. 70).

un singur dar: inteligibilul despărţit de corp, indiferent la durere şi la bucurie; doar desăvârşirea sa deliberată şi continuă ne poate duce la îndumnezeirea omului *hic et nunc*". Poziţie ce are repercursiuni dintre cele mai nefaste legate de statutul autoritar al imperativului etic, al autarhiei aşa-numitei „raţiuni etice", a cărei funcţie reglatoare a fost postulată de Platon.[15] Potrivit lui Fondane, gândirea etică înăbuşe gândirea liberă, cu atât mai mult cu cât, începând cu tematizarea platoniciană, cunoaşterea raţională nu numai că a aflat în imperativul etic un aliat preţios („raţiunea şi legea", cum spune Platon, adică principiul logosului şi al legii interioare), dar această alianţă a sădit echivocul în ceea ce priveşte binele poetic, binele omenesc şi Binele etic. „Lupta speculativului, a teoreticului, a eticului împotriva poeziei" generează „acest dispreţ al suferinţei, al prejudecăţilor inavuabile, al părţii nechibzuite a sufletului nostru, al imaginaţiei (...) : sunt adevăruri ale supra-eului etic, idealist, fără cruţare înarmat pentru distrugerea eului iraţional, afectiv, imaginativ, real".[16] Trebuie precizat însă că Binele platonician nu este (doar) etic, ci metafizic (meta-etic)[17], iar implicarea sa „*teo*retică" nu e decât un efect al anteriorităţii *teocentrice* a Ideilor.[18]

---

[15] Cu referire la pasajul din *Republica* 595 a – 608 b (conform argumentului moral, arta imitativă distruge armonia interioară a sufletului), a se vedea rechizitoriul lui Fondane din *Fals tratat de estetică*, trad. de Sorin Mărculescu, în B. Fundoianu, *Imagini şi cărţi*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1980, pp. 612-623.

[16] *Fals tratat de estetică*, în ed. cit., pp. 622, 623.

[17] Potrivit lui Teilhard de Chardin, morala şi metafizica se prezintă drept cele două feţe ale aceluiaşi sistem; „o Metafizică se dublează în mod necesar cu o Morală şi invers", ceea ce marchează dependenţa oricărei morale de întâietatea unui principiu metafizic (*La Morale peut-elle se passer de soubassements métaphysiques avoués ou inavoués?*, 1945, p. 2, n. 1, *apud* Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin*, Seuil, Paris, 1963, p. 364).

[18] Postulat care a hrănit întreaga gândire ce se revendică din (neo)platonism. Astfel, pentru Sf. Augustin, Dumnezeu fiind Binele suprem, imuabil şi nemuritor, orice natură creată, întrucât provine de la Dumnezeu, este un bine; „tot ceea ce este în mod natural este un bine" (*Despre natura binelui*, I, 19). Dimpotrivă, pentru Spinoza, „privit în propria sa natură, nimic nu va fi numit

Ceea ce trece drept ininteligibil pentru filosofia reflexivă e gustul suspect pentru lumea creată, apetitul pentru sensibil, expunerea la empirie, *corpul* – într-un cuvânt – din care Dumnezeu e exilat. Nu sunt oare toate acestea elementele constitutive ale unei *istorii*? Istorie nu perversă, ci pervertită, a cărei semnificaţie e răsturnată (şi anexată) tocmai pentru a putea fi inteligibilă. „Nu există, pentru Fondane, prestidigitaţie mai mare în Istoria umană decât această *transmutaţie a tuturor valorilor*", ceea ce duce la concluzia (şi ea inversată) că deşi „nu există nicio urmă de raţiune în istorie", ea poate fi totuşi înţeleasă ca proclamare a unui raport de sens: coincidenţa între sensul conştiinţei şi sensul istoriei.[19] Or, constată Ricœur, există un paradox latent în istorie: „noi spunem: *istoria la singular*, pentru că noi ne aşteptăm ca un sens uman să unifice şi să facă rezonabilă această istorie unică a omenirii; tocmai acest pariu implicit încearcă să-l expliciteze *filosoful raţionalist* (*s.n.*) care scrie o istorie a conştiinţei; dar noi spunem de asemenea şi oamenii, *oamenii la plural*, şi definim istoria drept ştiinţa oamenilor trecutului, pentru că ne aşteptăm ca persoanele să se ivească ca nişte multiple focare de umanitate; tocmai această bănuială o scoate la lumină *filosoful existenţial* (*s.n.*) dedicându-se operelor singulare, unde se reorganizează cosmosul în jurul unui centru excepţional de existenţă şi de gândire".[20] Paradoxal, istoria singulară şterge singularitatea umană, întrucât ea vizează doar fluxul de evenimente ca

---

perfect sau imperfect", adevăratul bine fiind doar mijlocul prin care se ajunge la cunoaşterea unităţii sufletului cu Natura. Finalitatea etică a îndreptării intelectului sau Binele suprem constă „în a ajunge să ne bucurăm, dacă este posibil, împreună cu ceilalţi de o atare natură" (*Tratatul despre îndreptarea intelectului*, 4-5).

[19] „Claritatea pe care o caut în mine însumi trece printr-o istorie a conştiinţei (...). Am nevoie de istorie ca să ies din subiectivitatea mea particulară şi să pun la încercare în mine însumi şi dincolo de mine însumi *fiinţa-om*" (Paul Ricœur, *Istorie şi adevăr*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 45).

[20] *Ibidem*, pp. 50-51.

dezvoltare extensivă a sensului, plecând de la o multiplicitate de focare organizatoare, care sunt chiar evenimentele centrale ce se unifică într-o ordine coerentă, raţională. „Această antinomie a timpului istoric – continuă Ricœur – este secretul ezitării între două « dispoziţii » fundamentale ale fiinţelor omeneşti faţă de propria lor istorie: în timp ce lectura istoriei ca proclamare a conştiinţei înclină spre un *optimism al ideii* (*s.n.*), lectura istoriei ca izbucnire a focarelor de conştiinţă conduce mai degrabă la o *viziune tragică a ambiguităţii omului* (*s.n.*)".[21] E evident că pentru filosofia raţionalistă, condamnată de Fondane, istoria nu are un sens al ei (ea semănând cu „păţania unui nebun povestită de un idiot"); ceea ce îi conferă totuşi o semnificativitate comprehensibilă este istoria conştiinţei care o supune cunoaşterii obiective şi pentru care există un progres subsumat unei viziuni melioriste. Concepţie care însă pare să anuleze istoria însăşi în ceea ce are ea uman (căci, în ultimă instanţă, e vorba de o istorie *a omului*), pentru a păstra doar un şir de fapte şi evenimente.[22] Dimpotrivă, şi aceasta e poziţia lui Fondane (ca de altfel a oricărui filosof existenţial), semnificativă nu e fascinaţia unei false obiectivităţi, a unei istorii fără oameni şi valori umane, ci o istorie ce are drept obiect însuşi subiectul uman. Nu suprimarea istoriei în sistem, ci însufleţirea ei în om. Viziune însă care, departe de optimismul istoric al unui umanism triumfalist, scoate la lumină ambiguitatea omului, echivocitatea fiecărei istorii umane în parte, micile istorii multiple care submineazǎ conştiinţa de survol a istoriei

---

[21] *Ibidem*, p. 52.

[22] Aspect întrevăzut de J.-J. Rousseau, care afirmă că „istoria, în general, e defectuoasă, întrucât nu înregistrează decât fapte sensibile"; „ea arată mai degrabă acţiuni decât oameni" (*Émile*, cartea a IV-a, Flammarion, Paris, 1937, pp. 314-315). „În definitiv, oare istoria – adică faptul că acţiunile au faimă, rodesc, durează – e cea care măsoară pe oameni? Nu, ci propria lor omenie. (...) Nu istoricitatea unui gest trebuie de fapt căutată, ci *valoarea lui omenească intrinsecă*" (Constantin Noica, *De Caelo*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, pp. 88, 89).

unice. Pentru Fondane, optimismul raţionalist ce subîntinde filosofia istoriei (pentru care se face vinovat acel „umanism care, lipsit de pesimism, mizase prea mult pe inteligibilul despărţit şi divin, neglijând mai mult decât se cuvenea omul *real*", un umanism care a *supraestimat* raţiunea, introducând-o în istorie) „stă la originea relelor celor mai importante pe care le acuză lumea modernă". O raţiune demagogică ce făgăduieşte suprimarea contradicţiilor, stabilirea unui echilibru ideal, în care omul să-şi afle un loc, într-o istorie care nu e decât „exteriorizarea Spiritului în *timp*". Pentru aceasta, aşa cum s-a văzut, trebuie să renunţe la tot ce, în el, e încă legat de sensibil, de corporal, sursă a oricărei forme de iraţionalitate. Paradoxul e următorul: a renunţa la lume în numele unei Idei care făgăduieşte lumea. E un paradox *negativ* care desemnifică existenţa ca atare: „Am sfârşit prin a crede – adaugă Fondane – că ceea ce este dorit, dar nu ne e la îndemână, e Răul, şi că, în schimb, acel lucru cu totul negativ, fără substanţă, adică renunţarea, e Binele suprem".[23] Or „lumea modernă nu a înţeles nimic din această încercare disperată de a face cu putinţă *conlocuirea omului cu istoria*" (*s.n.*).[24]

Poziţia lui Fondane ar putea fi situată poate mai bine, în toată complexitatea ei, prin recursul la un scurt text al lui

---

[23] Despre imposibilitatea *existenţială* a suprimării contrariilor de către *cogito* şi despre paradoxul *pozitiv* ca desemnare semnificantă a existenţei, André Scrima afirmă: „Existenţa fiind transcendentă gândirii, ea nu se poate exprima în planul gândirii decât prin termeni contradictorii care sunt adevăraţi doar împreună, dar nu pot să fie împăcaţi prin niciun artificiu logic: ei nu se conciliază decât în existenţă. Paradoxul nu este deci o determinare pur negativă; el aduce aminte adevăruri pozitive, dar care *designează* existenţa mai mult decât o definesc. Ele sunt deja semne" (*Dialectică existenţială*, în *Antropologia apofatică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 298).

[24] Încercare întreprinsă de „un umanism care ar concilia raţiunea cu viaţa. (...) Dar *este* oare *posibil* acest umanism? Şi, în general, este posibil un « umanism »?", se întreabă el în *Conştiinţa nefericită* (Ed. Humanitas, Bucureşti, 1993, trad. de Andreea Vlădescu, p. 277).

E. Lévinas intitulat *Antiplatonismul filosofiei contemporane a semnificației*,[25] text care pune în evidență sincronia opțiunilor lui Fondane (până la un punct) cu pozițiile adoptate în contextul filosofic al epocii, dar şi neînțelegerea implicațiilor profunde care ar duce la o aşa-zisă depăşire a platonismului. Filosofia contemporană a răsturnat întru totul structura platoniciană a lumii, căci pentru ea, spune Lévinas, „inteligibilul nu e de conceput în afara devenirii care îl sugerează", în ignorarea sensibilului survolat. „Întregul pitoresc al istoriei, toate culturile nu mai sunt obstacole care ne despart de esențial şi de Inteligibil, ci căi care ne duc într-acolo." Nu e vorba doar de o corelație între inteligență şi inteligibil, între gândire şi limbaj; e mai ales „suprapunere a unei *învecinări* cu un *alături*, o *înrudire* ce uneşte inteligența şi inteligibilul în planul unic al lumii care formează acea « istoricitate fundamentală » de care vorbeşte Merleau-Ponty". Am putea vorbi de o „consangvinitate" a inteligenței şi a inteligibilului, acesta din urmă fiind situat „în prelungirea întregii existențe concrete a individului" şi nu înaintea ei. „Antiplatonismul filosofiei contemporane constă în această subordonare a intelectului față de expresie", iar pentru ca această repoziționare să fie eficientă, e nevoie de întreaga densitate a istoriei, căci accesul la inteligibil trece prin lumea sensibilă. Deşi discordantă, cu privire la conlocuirea omului cu istoria (care e de fapt o înrudire – şi nu o separație, în pofida diferenței – între inteligibil şi sensibil), concepția lui Fondane se raliază acestei viziuni (antiplatoniciene şi, prin extensie, antiraționaliste) într-atât încât ar fi putut subscrie fără ezitare la următorul tablou schițat de Lévinas: „Ar ajunge să arătăm rolul pur operator şi provizoriu al omului în desfăşurarea şi manifestarea unui ansamblu de termeni care *fac sistem*. (...) Nu omul, având o anume vocație proprie, ar fi cel care ar inventa sau ar căuta sau ar poseda adevărul. Adevărul e cel care suscită şi ține omul (fără să țină la el), cale pe care

---

[25] „L'Antiplatonisme de la philosophie contemporaine de la signification", în *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 1972, pp. 30-34.

intră structurile de tip formal ori logico-matematice pentru a se ordona şi a se situa conform arhitecturii lor ideale, respingând eşafodajele umane care permiseseră edificarea. (...) Subiectivitatea ar apare în vederea propriei sale dispariţii, moment necesar pentru manifestarea structurii Fiinţei, a Ideii. (...) Am asista la ruinarea mitului omului, scop în sine, ce lasă să apară o ordine nici umană, nici inumană, ordonându-se (...) prin forţa propriu-zis raţională a sistemului dialectic sau logico-formal. Ordine non-umană căreia i se potriveşte numele – ce e anonimatul însuşi – de materie". Se observă cum contestării şi incriminării umanismului optimist, naiv, i se adaugă delimitarea de un antiumanism artificial, pentru care istoricitatea omului nu e decât una de trecere sau chiar a trecerii, în favoarea unei întoarceri la concret, la o subiectivitate vie, în orizontul căreia istoria nu e doar evenimenţială, şi nici doar trecere şi uitare, ci reactivare, memorie sau retenţie. Pornind de la aceste premise, Lévinas subliniază însă o posibilă atitudine diferită, recuperatoare a platonismului, insistând asupra „anteriorităţii sensului în raport cu semnele culturale". Iar aceasta întrucât *separarea* lumii inteligibile la Platon e hotărâtă de *precedenţa* lumii semnificaţiilor (în funcţie de ordinea atemporală a Ideilor) faţă de limbajul şi cultura care o exprimă. Această lume domină culturile istorice, al căror caracter e provizoriu şi naiv. A surprinde în semnificaţie o situaţie care precede cultura înseamnă a reveni într-un fel nou la platonism. „Semnificaţia – inteligibilul – constă pentru fiinţă în a se arăta în simplitatea sa non-istorică, în nuditatea sa absolut necalificabilă şi ireductibilă, în a exista « înaintea » istoriei şi « înaintea » culturii".[26] Platonismul ilustrează afirmarea umanului independent de cultură şi istorie. „Faptul că manifestarea

---

[26] Şi nu precum în gândirea post-carteziană, în care *sum* e identificat – asumat, absorbit – de *cogito*: „Ceea ce marchează modernitatea – adaugă Lévinas – este faptul că împinge identificarea şi aproprierea fiinţei *de către* cunoaştere până la identificarea fiinţei *şi* cunoaşterii" (*Éthique comme philosophie première*, ed. cit., p. 73).

inteligibilă se produce în verticalitatea (*la droiture*) moralităţii şi a Operei măsoară limitele comprehensiunii istorice a lumii şi marchează întoarcerea la înţelepciunea greacă." Ceea ce înseamnă că *înaintea* Istoriei şi a Culturii, înaintea experienţei ca sursă de sens şi a prezenţei obiective, semnificaţia se situează într-o Etică a absolutului pre-originar, la care sensibilul mundaneităţii nu are acces prin sine: „Nici lucrurile, nici lumea percepută, nici lumea ştiinţifică nu permit accesul la normele absolutului. Creaţii culturale, ele sunt cufundate în istorie. Dar normele moralei nu aparţin istoriei şi culturii".[27]

„Ne aflăm pe pragul religiosului care nu începe, ni se pare – se întreabă Fondane –, decât atunci când istoria încetează, pentru noi, de a avea un sens inteligibil?" Dacă umanismul raţionalist nu a vrut să recunoască pe faţă că istoria îşi e suficientă sieşi, „suntem la antipozii religiosului", adică ai valorizării realului concret şi ai creditării lumii mântuibile. Modernitatea s-a înşelat nu doar în legătură cu respingerea posibilităţii conlocuirii omului cu o istorie pe măsura omului, ci şi „cu privire la creştinism, imputându-i acestuia că descurajează acţiunea şi pune cheia istoriei în mâna lui Dumnezeu; nu creştinismul, ci *philosophia perennis* trebuie făcută răspunzătoare pentru această atitudine: transcendentul, în beneficiul căruia omul s-a desprins de lume, nu a fost nicicând Dumnezeu, ci doar inteligibilul, *Nous*". Falsul transcendent e cel în care a fost exilat Dumnezeul filosofilor, blamat de Pascal, Dumnezeul-Idee, al cărui adevăr nu semnifică, absent din semne şi lucrări.

---

[27] „Mi se pare – confirmă Fondane – că tocmai ivirea în lumea modernă a Eticii autonome, a omului kantian conceput sub întruchiparea îngerului, promovat drept « legislator universal », a suscitat în cele din urmă acest val de imoralitate *mărturisită*." Afirmaţie valabilă pentru etica spinozistă, unde, sub conducerea raţiunii, „binele suprem al celor care practică virtutea este să-l cunoască pe Dumnezeu", accentul fiind pus pe binele *cunoaşterii autonome* (*cf.* Spinoza, *Etica*, IV, prop. XXVIII, XXXVI), iar aceasta spre deosebire de înţelegerea de către Platon a Ideii Binelui „ca fiind cauza cunoaşterii şi a adevărului" (*Republica* VI, 509 a).

Pentru acest „transcendent", istoria e lăsată de izbelişte, aruncată în marginalitatea nesemnificativului, sau e ordonată conform raţiunii ori sensului conştiinţei care doreşte „inteligibilitatea istoriei" şi „un trecut reparat". Or „e cu neputinţă pentru Istorie, pentru Raţiune să facă într-aşa fel încât ceea ce a fost să nu fi fost. (...) Chiar şi pentru Dumnezeu ar fi imposibil". În *acest* sens, istoria îşi e suficientă sieşi, întrucât exclude reversibilul; evanescenţa ei e pe măsura incomprehensibilităţii ei; nu ne întoarcem în istorie pentru a mai *face* ceva, ci doar pentru a-i integra desfăşurarea, aparent haotică, în orizontul de claritate al cunoaşterii. La urma urmei, aşa cum spune Lévinas, putem „să întemeiem religiosul pe o filosofie a unităţii şi a totalităţii fiinţei, numită Spirit, să sacrificăm tocmai transcendenţa în favoarea acestei unităţi care garantează eficacitatea lui Dumnezeu în lume. (...) Dar alegerea aceasta este singura cu adevărat filosofică?".[28] Lipsită de transcendentul viu, lucrător în lume, istoria ar mai avea cu adevărat un sens, un adevăr care să o lumineze?[29] Sensul însă e dublat de mister; împreună ele alcătuiesc limbajul paradoxal al speranţei: „Sens: există o unitate de sens; este principiul curajului de a trăi în istorie. Mister: dar acest sens este ascuns; nimeni nu-l poate *spune* (...); trebuie să-l luăm pe riscul nostru, dar pornind de la semne".[30] Este tocmai modul în care procedează lectura creştină a misterului istoriei, ceea ce-i şi permite să depăşească absurditatea aparentă a acesteia: „faptul că această istorie este traversată de o altă istorie al cărei sens nu îi este inaccesibil, care poate fi înţeleasă. Creştinul este astfel omul care trăieşte în ambiguitatea istoriei profane, dar cu tezaurul preţios al unei istorii sfinte".[31] Obiect de speranţă şi de credinţă,

---

[28] *Altfel decât a fi...*, ed. cit., p. 202.

[29] „Adevărul e ceea ce trece pe lângă istorie, iar istoria nu bagă de seamă" (Lev Şestov, *Athènes et Jérusalem*, Flammarion, Paris, 1967, p. 338).

[30] P. Ricœur, *op. cit.*, p. 107.

[31] *Ibidem*, pp. 107-108. „Trăirea prin puterile exclusive ale istoriei este o trăire în păcat", spune D. Stăniloae; ca atare, trebuie recunoscută realitatea sfinţeniei

sensul istoric e supra-raţional; supranaturalitatea lui e eshatologică.[32] De aceea cheia istoriei, de care vorbea Fondane, nu se află în mâna lui Dumnezeu, ci la îndemâna omului căruia îi e *dat* să închidă şi să deschidă lumea, lumea de la capătul timpului, sfârşită şi înnoită.[33]

„Am putea vorbi de Cristos ca prototip al raţiunii, ca erou al Ideii?", întreabă retoric Fondane. „Care Cristos este cel care, potrivit raţiunii, moare mai bine, cel al lui Matei şi al lui Marcu, gemând: « Dumnezeul Meu, Dumnezeul Meu, de ce M-ai părăsit? », ori cel al lui Luca, strigând: « Părinte, în mâinile Tale încredinţez duhul meu » şi al lui Ioan, care zice: « Săvârşitu-s-a »?".[34] În această privinţă, niciun inteligibil nu ar putea

---

în istorie: „numai prin putere de sus se poate trăi în istorie fără păcat", astfel încât „istoria se poate trăi în comuniune cu cerul" (*Isus Cristos sau restaurarea omului*, Ed. Omniscop, Craiova, 1993, pp. 310-311). Totuşi, conlocuirea cu istoria înseamnă totodată o depăşire a acesteia. „Iudaismul se situează întotdeauna la răscrucea credinţei şi a logicii" (Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 381), iar, potrivit lui Gerhard von Rad (*Théologie de l'Ancien Testament*), singura teologie produsă de Israel este o teologie a istoriei organizată în jurul naraţiunii şi al profeţiei. Cu privire la înţelegerea „psihologiei istorice" a iudaismului, *cf.* Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, pp. 5-7; Moshe Idel, *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare*, Ed. Polirom, Iaşi, 2004, pp. 299-303. Să fi generat această tendinţă, în cazul lui Fondane, încercarea de a ieşi din teologia ebraică a istoriei?

[32] Vorbind de istoricitatea fiinţei umane, Rudolf Bultmann precizează că „istoria hotărâtoare nu e istoria lumii (...), ci istoria trăită de fiecare individ. Pentru această istorie, întâlnirea cu Cristos este evenimentul hotărâtor, evenimentul într-adevăr prin care individul începe să existe istoric pentru că începe să existe eshatologic". Dacă evenimentul eshatologic se produce în istorie, înseamnă că „eshatologia înţeleasă în sensul său autentic creştin nu e termenul viitor al istoriei, ci faptul că istoria este absorbită de eshatologie", astfel încât „istoria omului ca persoană nu mai poate fi înţeleasă ca o funcţie a istoriei lumii, ci se situează dincolo de istoria lumii" (*Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1969, pp. 124, 127, 128).

[33] Perspectivă a credinţei care are viziunea unei istorii deschise: „*Prin om*, se rosteşte un alt cuvânt, care postulează un fel de sfâşiere ultimă a istoriei, echivalentă cu împlinirea ei ultimă" (André Scrima, *Funcţia critică a credinţei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2011, p. 188).

[34] Fondane face referire la *Matei* 27, 46; *Marcu* 15, 34; *Luca* 23, 46; *Ioan* 19, 30.

să ofere cunoaşterii un conţinut cu adevărat semnificant; *secundum rationem*, moartea e consumată în istorie, ca a oricărui om care pleacă din lume; *secundum fidem*, ceea ce se spune îşi arată sensul supra-istoric ce zguduie şi sfârşeşte istoria. Părăsirea de Dumnezeu este resimţită de natura umană a lui Cristos, care moare *ca orice om* ce părăseşte lumea, părăsit de Cel care i-a dat viaţă, dar aceasta pentru a face cu putinţă încredinţarea Vieţii, slava naturii izbăvite de păcatul aducător de moarte. Cristos a spus aceste cuvinte „pentru că şi-a împropriat persoana noastră. Căci Tatăl nu este Dumnezeul lui Cristos, afară numai dacă, despărţind pe cale abstractă vizibilul de spiritual, s-ar fi aşezat în acelaşi rând cu noi, şi nici n-a fost părăsit vreodată de Dumnezeirea sa".[35] Asumarea totală a condiţiei omeneşti muritoare reprezintă, pe ultima ei treaptă, o părăsire din partea lui Dumnezeu, dar nu absenţa naturii dumnezeieşti.[36] O părăsire ca o răpire. În clipa din urmă, toate sunt părăsite, omul e lăsat singur cu sine[37]; *în sine* însă totul se împlineşte şi se răscumpără, toate se săvârşesc spre desăvârşire, spre arătarea Vieţii.[38] Moartea hristică răscumpără

---

[35] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 25.

[36] „Nu este o absenţă, este o despărţire. Nu este conştiinţa unei schisme, ci viziunea activă a unei retrageri" (Paul Claudel, *Un poet priveşte crucea*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 123).

[37] „Raţiunea, de această dată, trebuie să renunţe la locul ei: ea moare în pragul omului *în sfârşit singur*; ea încetează de a mai fi eternă şi redevine « istorică », imagine şi simbol al Păcatului, şi el tot istoric, nu etern. Acesta este momentul suprem în care omul iese, în fine, din istorie"; „*Când totul este pierdut*" (*Conştiinţa nefericită*, ed. cit., pp. 282, 273).

[38] „Ştiind Isus că toate s-au săvârşit acum, ca să se împlinească Scriptura" (*Ioan* 19, 28). El „a experiat sfârşirea Sa treptată şi totala părăsire de către Dumnezeu" (D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 322), dar rămâne *în* Dumnezeu *în pofida* părăsirii. „Trupul Lui nu a fost părăsit şi nici nu a fost despărţit de Dumnezeirea Lui, (...) nici sufletul Lui nu a fost părăsit în iad"; El „a încununat natura noastră cu slavă şi cu cinstea nestricăciunii" (Sf. Ioan Damaschin, *Despre cele două voinţe ale lui Cristos*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2004, p. 471). Revelaţia e împlinită prin acest act fondator; „când Cristos spune: « Săvârşitu-s-a », el spune că întregul plan preetern al lui Dumnezeu a fost împlinit în fiinţa lui"

istoria însăşi, ca temporalitate ireversibilă a lumii ce curge *rău*,[39] moarte ce „rămâne ca o solidarizare în suferinţă cu istoria ca întreg, cu păcatul ei, ca gestul suprem al asumării răspunderii pentru alţii. Aşa încât, moartea rămâne, de fapt, ca un element al structurii actuale a istoriei şi cine moare dă suprema dovadă a identificării sale cu ea, a caracterului său de fiinţă istorică".[40] Moartea hristică (şi plecând de aici, *orice* moarte) e responsabilitate *pentru altul*,[41] ea rămâne în istorie sfârşind-o odată cu lumea pe care o săvârşeşte. Căci istoria, subliniază Fondane, „nu mai e pe măsura raţiunii noastre, ci pe măsura lui Dumnezeu"; istoria e a lumii, nu a Vieţii.

Aspect ce leagă întreaga problematică de paradoxul suprem. Orice experienţă cu adevărat religioasă, spune Fondane, ne pune „în faţa unui Dumnezeu suferind, mizerabil, neputincios, care moare jalnic pe o cruce de lemn". Dar „această neputinţă nu era laşitate, lipsă de curaj şi nici chiar de posibilităţi, ci *eroism*, ca atare neputinţă triumfătoare, mai puternică decât toate puterile lumii şi ale raţiunii". Prin urmare, nu eroismul emfatic al Ideii, ci acela autentic, aparent neputincios, al lepădării. Cel care acceptă caracterul cruciform – crucial – al Vieţii

---

(André Scrima, *Experienţa spirituală şi limbajele ei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 239).

39 „Răscumpărând vremea, că zilele rele sunt" (*Efes.* 5, 16).

40 D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 311. Trebuie amintit că locul din *Marcu* 15, 34, reluând *Ps.* 21, 1, oferă un exemplu hermeneutic privilegiat de reluare a sensului. „Isus, aflat în pragul morţii – comentează P. Ricœur – îşi *îmbracă* suferinţa în termenii Psalmului, în interiorul căruia *locuieşte*", expresie a unei teologii a paradoxului „care trezeşte speranţa chiar din adâncul suferinţei" (*Cum să înţelegem Biblia*, Ed. Polirom, Iaşi, 2002, pp. 237, 252). Hartmut Gese vede în reactualizarea acestui elan psalmic marca unei *teologii apocaliptice*: „în mântuirea omului cucernic smuls morţii, se arată domnia eshatologică a lui Dumnezeu" („Psalm 22 und das Neue Testament", în *Vom Sinai zum Zion. Beiträge zur evangelischen Theologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1974, p. 192).

41 „El, bogat fiind, pentru voi a sărăcit, ca voi cu sărăcia Lui să vă îmbogăţiţi" (*2 Cor.* 8, 9). „Un *pentru* complet gratuit, care rupe orice legătură cu interesarea; un *pentru* al fraternităţii umane în afara oricărui sistem prestabilit" (E. Lévinas, *Altfel decât a fi...*, ed. cit., p. 205).

e cel renăscut odată cu Viaţa: „Dumnezeu îmbrăcat în chipul robului, sau rob plin de puterea stăpânitoare Dumnezeiască".[42] Supunerea aceasta care consimte la golirea de sine – *smerenia*, căci despre ea e vorba – trece prin suferinţă, străbate prin rana sângerândă a lumii. În chiar miezul suferinţei, îndurarea expune creatura la nedreptate,[43] astfel încât suferinţa să devină un dar al Vieţii. E o suferinţă mântuitoare, goală în puritatea vieţii dezrădăcinate, dincolo de care omul nu se mai poate supune decât nimicului.[44] Smerenia (*humilité*) – afirmă Fondane – e „aceea care constă în a recunoaşte că nu avem nicio putere, că însemnăm puţin, atât de puţin încât poate să ne fie teamă fără să roşim, şi să tremurăm, şi să strigăm, şi să chemăm într-ajutor". Şi-atunci, conform modelului hristic, „se poate ca adevăratul eroism (...) să nu fie sacrificiul propriei vieţi, ci *mărturisirea înfrângerii spirituale*".[45] Dacă nefericirea se află în centrul creştinismului, aceasta pentru că ea este înţeleasă supranatural, potrivit unei metafizici a ascezei.[46] Faptul că Cristos s-a făcut pentru noi blestem, răscumpărându-ne din

---

[42] D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1993, p. 81. „Ei se temeau de moarte; el a fost pedepsit cu moartea. Ei socoteau crucea drept cel mai nedemn fel de a muri; el a fost crucificat. Lipsindu-se de toate cele care, cât timp doream să le avem, ne făceau să trăim în mod greşit, el le-a micşorat valoarea" (Sf. Augustin, *Despre adevărata religie*, XVI, 31).

[43] „Categoriei etice colective pe care o numim nedreptate îi corespunde, într-un alt registru uman, categoria metafizică (...) pe care o numim nefericire" (*Conştiinţa nefericită*, ed. cit., p. 9).

[44] „Căci de se socoteşte cineva că este ceva, deşi nu este nimic, se înşeală pe sine însuşi" (*Gal.* 6, 3).

[45] Aşa cum, pentru Kierkegaard, „adevăratul cavaler al credinţei este un martor, niciodată un stăpân"; „de aceea, orice om care vrea cu adevărat să slujească Adevărul este un martir"; „toată viaţa lui Cristos a fost suferinţă; pentru ea a suferit apostolul; pentru ea, martorul adevărului, martirul" (*Crainte et tremblement; Point de vue explicatif de mon œuvre; L'Instant*, nr. 9, în Kierkegaard, *L'Existence*, ed. cit., pp. 79, 55, 35).

[46] „Extraordinara măreţie a creştinismului vine din faptul că nu caută un remediu supranatural pentru suferinţă, ci o utilizare supranaturală a suferinţei" (Simone Weil, *Greutatea şi harul*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 123).

blestemul Legii (*Gal.* 3, 13), reprezintă esenţa nefericirii care îl loveşte pe cel nevinovat. Nicio vină nu atrage vitregia sorţii, nicio pată nu întunecă puritatea nepăcătuirii; şi totuşi, dacă nefericirea survine în chiar miezul aparent inaccesibil al vieţii, ea este semnul cel mai sigur că Dumnezeu vrea să fie iubit. Ceea ce i se dăruieşte omului nu e altceva decât golul nefericirii, dar în miezul nevăzut al acestuia – în adâncul păcatului putrezit – străluceşte Viaţa renăscută. Omul dăruit cu nefericire nu mai are altă existenţă decât lipsa resimţită ca evacuare, trecere în anonimat ori părăsire. Un om care, prin punerea sa în nefericirea distanţei şi a smulgerii din sine,[47] este golit de umanitatea şi de identitatea sa mundană, o creatură fără nume şi adresă, o pastă moale, o faţă ştearsă. Un om „mort", pregătit pentru *convertire*,[48] devenit nimic şi dis-locat prin nihilizare. A fi „părăsit şi sărac" (*Ps.* 24, 17), „pulbere şi cenuşă" (*Fac.* 18, 27) înseamnă a şti să părăseşti totul pentru a te adânci în „prăpastia nimicului".[49] Acum nu mai doare decât nimicul, nefericirea sfâşietoare a unei existenţe ea însăşi absentă, în care nu mai e nimic de iubit decât darul celui Absent.

Înspre această radicală *decreaţie*[50] trebuie să ne ducă, potrivit lui Fondane, „gândirea eşecului suferit, amară, dureroasă,

---

[47] „Smulge din mine acest corp şi acest suflet pentru a le face ale tale, şi nu lăsa să subziste în mine, în veşnicie, decât această smulgere însăşi" (Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, p. 205).

[48] „Convertirea este o operaţie violentă şi dureroasă, o smulgere", spune S. Weil, „un efort al voinţei nefericite şi oarbe, căci ea e fără lumină", oarbă prin exces de lumină, detaşare şi distanţare radicale, pierdere de energie; „Este o moarte. Convertirea e această moarte" (*cf. La source grecque*, Gallimard, Paris, 1953, pp. 98-104).

[49] Thomas de Kempis, *De imitatione Christi*, III, 8, 3. „Ţinta tuturor eforturilor e să devenim nimic"; „a fi nimic pentru a fi la locul tău adevărat în întreg" (S. Weil, *Greutatea şi harul*, ed. cit., pp. 72, 74).

[50] A decrea sau a desface în noi creatura înseamnă, pentru S. Weil, „a trece de la creat la increat" (*Attente de Dieu*, Fayard, Paris, 1966, p. 163). Referitor la această problemă, aşa cum apare în scrierile acestei mistice a modernităţii a cărei gândire e înrudită cu cea a lui Fondane, trimitem la cartea noastră *Spiritul de fineţe. Cincisprezece meditaţii*, Ed. Paideia, Bucureşti, 2009, capitolul „Paradoxul decreaţiei" (pp. 119-144).

dar care nu vrea încă să dispere, nici să afle o împăcare facilă". Abia când omul e învins, zdrobit, dezlegat de propria sa umanitate şi mundaneitate, atunci „se instituie în suflet un recurs excepţional". Mărturisirea înfrângerii spirituale – până la limita crucială a nefericirii – îl izbăveşte de falsa lui situare centrală, reaşezându-l într-o perspectivă teocentrică. Descentrat (şi ex-centrat) pentru a putea fi recentrat, „omul e pătruns de o înfrângere desăvârşită a inimii",[51] inimă *sus*-trasă, smulsă şi mutată în afară, părăsită şi răpită. Acum el nu mai are nimic de gândit; existenţa sa e anterioară gândirii, „o gândire ca existenţă", în termenii lui Fondane; „gândire a ceea ce este, experienţă internă, unică, secretă, incomunicabilă, solidară cu existenţa individuală, pentru care ea este ca o secreţie şi în acelaşi timp principiul maturizării interioare".[52] Gândire solidară cu existenţa, totodată conştiinţă nefericită, afectată – în rana sensibilului – de o existenţă traumatizată, care suferă „pentru absenţa pâinii, a muncii, a libertăţii, a dreptăţii, dar şi pentru prezenţa ostilă a irealităţii, a contradicţiei, a neputinţei, a necesităţii, a morţii".[53] O conştiinţă ştearsă dar vie, cu atât mai vie cu cât se mărturiseşte mai vulnerabilă, de-moralizată, în sensul că nu se supune unor norme sau imperative voluntariste, ci e pătrunsă de Bine fără să-l aleagă.[54] Conştiinţă

---

[51] Thomas de Kempis, *op. cit.*, I, 21, 17.

[52] *Conştiinţa nefericită*, ed. cit., p. 38.

[53] *Ibidem*, p. 9. Este condiţia paradoxală a acestei conştiinţe care se şterge tocmai pentru a se expune şi a se lăsa afectată, aşa cum mărturiseşte şi S. Weil: „Fericiţi cei pentru care nefericirea intrată în carne este nefericirea lumii însăşi în epoca lor. Aceia au posibilitatea şi funcţia de a cunoaşte în adevărul ei, să contemple în realitatea ei nefericirea lumii. Este însăşi funcţia mântuitoare" (*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, p. 76).

[54] Etică a conştiinţei de-moralizate care substituie acelui „Tu trebuie!" un „Trebuie!" primordial (*cf.* E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, ed. cit., p. 62). Cu riscul de a forţa un contrasens, considerăm că ceea ce Fondane numeşte „ciudate imperative categorice" se referă la morala raţională vizibilă, afirmativă şi normativă, integrabilă în categoriile gândirii. Dar atunci

țesută în jurul unui eu slab și pasiv, ceea ce Lévinas numește *la mauvaise conscience*, conștiința care nu-și face datoria cum *trebuie*, non-intențională și dezinteresată, „o ștergere sau o discreție a prezenței", „ființă care nu îndrăznește să fie", „fără vină, dar acuzată".[55] Conștiință părăsită sau iremediabil pierdută (a părăsirii și a pierderii absolute)[56] care, ca și gândirea ce-i e corelativă, nu are *nimic de făcut*. „Atât timp cât mai e încă ceva de făcut – conchide Fondane –, cât mai putem spera să învingem prin propriile forțe și prin acelea ale Ideii, cât timp n-am pierdut încă tot, în mod iremediabil, nu e încă deschis raportul dintre om și Dumnezeu." Raport care, corect așezat în vederea omului, consfințește adevărul conform căruia eticul și religiosul sunt indisociabili, doar în măsura însă în care nu avem în vedere – așa cum spune Fondane – „o religie și o morală *luminate* de conștiință", constituite într-un „corpus de doctrine", căci „religia și morala nu funcționează bine decât în societățile în care nu au fost conștientizate sub formă de concepte", acolo unde „ideea de bine nici măcar nu a fost

când spune că „un fel de TREBUIE, *o etică invizibilă* (*s.n.*) guvernează nu numai actele omenești, ci și viteza luminii și traiectoria stelelor", putem să o interpretăm ca propunere etică preoriginară, neautoritară sau „slabă", de dinaintea libertății și a alegerii, ca filosofie primă (în termenii lui Lévinas) ori ca expresie para-doxală a „revelațiilor morții" ce țin de categoriile vieții. Astfel încât unei „morale « închise » a universului i se opune morala « deschisă » a lui Iov" (*Conștiința nefericită*, ed. cit., p. 267).

[55] E. Lévinas, *Éthique comme philosophie première*, ed. cit., pp. 85-87. „Slăbiciune fără lașitate, precum dogoarea milei", spune el în *Humanisme de l'autre homme*, ed. cit., p. 11. *Cf.* și „La mauvaise conscience et l'inexorable", în E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1998, pp. 258-265. Sens parțial similar cu cel atribuit de Vl. Jankélévitch, căci *la mauvaise conscience* (spre deosebire de *la conscience mauvaise*), este de fapt conștiința morală, ca manifestare frustrantă a unei insuficiențe identitare, dar și – în măsura în care e lustrație purificatoare – ca revelator existențial, „o limită metempirică": „în ciuda caracterului ei ambiguu, reaua conștiință, conștiința rușinată de ea însăși, este o exaltare a conștiinței în general" (*La mauvaise conscience*, în Vladimir Jankélévitch, *Philosophie morale*, Flammarion, Paris, 1998, p. 41).

[56] Ca și poeziei, omului îi e dat „să piardă în mod absolut conștiința a ceea ce este" (*Fals tratat de estetică*, în ed. cit., p. 683).

elaborată", iar „sentimentul religios se află în aerul care se respiră".[57]

Libertatea alegerii între Bine şi Rău pe care o propune filosofia (şi teologia) raţională nu e „decât dovada absolută că noi nu suntem fiinţe libere, că nu există nici cea mai mică libertate în categoria realului".[58] Departe de activismul facerii de sine, al reflexivităţii eului ce îşi dă posibilităţile de inteligibilitate rămânând în morala închisă, libertatea are alt sens, pornind din pasivitatea însăşi a umanului, adică întemeindu-se într-un Bine de dinaintea posibilităţii de a-l alege.[59] E vorba de o pasivitate radicală, de dincoace de conştiinţă şi de cunoaştere, de dincoace de certitudinea unei gândiri care se sprijină pe cuprinderea lucrurilor. Non-lucrare (sau des-facere) ce nu are unde să se odihnească, a ceva ce precede orice început, pre-originar, un început cu care gândirea nu poate începe şi până unde vederea nu poate pătrunde. Un ne-ajuns cu gândul şi cu vederea, căci neajuns niciodată la prezentul re-prezentării, căruia însă nu i te poţi sustrage, orice ai *face*: bunătatea unui Bine imemorial pe care nu îl facem şi nu-l cunoaştem,

---

[57] *Conştiinţa nefericită*, ed. cit., p. 48. Etic şi religios neînţeleşi ca povară a omului lipsit de libertate, dar nici „moralitatea şi religia" preţuite chiar dacă nu am şti că sufletul nostru este veşnic, cum crede Spinoza (*Etica*, V, prop. XLI), ci tocmai în virtutea Binelui veşnic ce îndrumă rectitudinea vieţii. „Căci trăieşte drept cel care se conduce după regulile dreptului divin" (Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artei la teologie*, 24).

[58] „Libertatea nu constă în posibilitatea de a alege între bine şi rău (...). Ea constă în forţa şi în puterea de a nu admite răul în lume", scrie L. Şestov (*Athènes et Jérusalem*, ed. cit., pp. 237-238).

[59] În termenii lui Fondane, realul ţine de categoria etică rigoristă (vizibilă), a alegerii aşezate sub imperativul unei libertăţi deja constrânse, formale şi abstracte, pe când viaţa face parte din categoria metafizică, a cărei libertate respiră în Binele nevăzut ce precede actul alegerii lui: „Acolo unde există Bine şi Rău, există real, există etică; pedeapsa constă exclusiv în expulzarea omului din categoria metafizică, aceea a adevăratei vieţi, în tărâmul categoriei etice, aceea a realului" (*Rimbaud golanul*, trad. de Sorin Mărculescu, în B. Fundoianu, *Imagini şi cărţi*, ed. cit., p. 501).

dar care ne alege fără s-o ştim; „întru El ne-a şi ales, înainte de întemeierea lumii" (*Efes.* 1, 4).[60] Nu a face binele *în vederea* unui raport mai echitabil cu propriul eu sau cu altul, şi nici *cu privire* la un set de valori normative impuse. Binele ne face ca şi cum n-ar fi, necunoscut de vreo intenţie, nevăzut şi nevizat, posibilitate deschisă înaintea oricărei necesităţi. Binele nu intră într-un raport fecund cu religiosul decât într-un „vid etic"; ca atare „rolul eticii, spune Fondane, nu este cel de a se exercita, ci de a dispărea. (...) Etica nu se mai află în situaţia de a avea o valoare pozitivă: ea este pur şi simplu *suspendată*".[61] Etică umilită (a smereniei), invizibilă până la transparenţă,[62] în virtutea căreia nu a face binele e primordial, ci a te lăsa făcut de Bine, a te deschide (potrivit moralei „deschise") acestei pasivităţi sporitoare[63] care îţi des-face şi îţi re-face eul *pentru* altul.[64] Mărturisirea înfrângerii spirituale, de care vorbea

---

[60] „Înainte ca lumea să aibă o întemeiere, prin urmare originea sa, temeiul său se situează la nivelul supra-mundanului" (F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre I, PUF, Paris, 1989, p. 167).

[61] *Conştiinţa nefericită*, ed. cit., p. 142.

[62] Când gândesc eticul, conform punctului său de vedere – precizează Kierkegaard –, mă aştept „să văd binele triumfând", „dar e imposibil să-l reprezint". El nu are nimic de-a face cu vizibilul, întrucât doreşte desprinderea de exterioritatea esteticului şi unirea cu sfera religiosului în forul lăuntric al existentului. Eticul nu e astfel decât „o sferă de trecere" dinspre estetic spre religios (*Les stades sur le chemin de la vie*, Lettre au lecteur, § 3, în *L'Existence*, ed. cit., p. 147).

[63] Paradox intuit de J.-J. Rousseau atunci când spune – în *Émile*, cartea a IV-a – că „fiinţa activă ascultă, fiinţa pasivă comandă". A fi pasiv înseamnă a urma natura, prin urmare a te situa în ascultarea *activă* a binelui.

[64] „Omul trebuie să se elibereze de el însuşi şi de toate lucrurile, trebuie să se reinsereze în Binele simplu care e Dumnezeu" (Meister Eckhart, *Traités et sermons*, Flammarion, Paris, 1995, p. 221). E un dublu moment aici: al nelibertăţii (al decreaţiei sau al desfacerii) necesare convertirii; şi al libertăţii dăruite (al re-facerii de către Binele care ne-a ales), moment în care suportăm o „modificare" (Maine de Biran). „Suntem liberi – precizează S. Weil în *La source grecque* – după convertire (în timpul ei deja), şi nu înainte." Este modelul preconizat de H. Bergson, conform moralei deschise şi religiei dinamice, oferit de „marile figuri care au marcat istoria" şi care „compun împreună o cetate

Fondane, e – în termenii lui Lévinas – o mărturisire etică, „o revelaţie care nu e o cunoaştere".[65] Revelaţia unui Infinit (a unui Bine transcendent) de neegalat, deci de netematizat, a unui nevăzut de dincolo de cunoaştere,[66] care pune fiinţa în criză, smulgând-o din mrejele inteligibilului pur. Nu o conştiinţă *de* ceva care nu o priveşte (precum „abstracţia regulilor universale ale Legii"), ci conştiinţă *pentru* fiinţa al cărei chip se iveşte în orizontul non-indiferenţei. Dacă „această responsabilitate de *dinaintea* Legii este revelaţie a lui Dumnezeu",[67] fiinţa responsabilă – răspunzătoare – nu poate privi transcendentul care o priveşte, căci ea slăveşte învăluită în slavă. În acest sens, nicio etică nu vede ochiul lui Dumnezeu, întrucât Dumnezeu „vede în ascuns" (*Matei* 6, 4). Dincolo de odihna letargică a gândirii satisfăcute, care uzurpă „locul sub soare" al celuilalt,[68] eul golit trebuie să revină la *sine* (într-un „pre-originar fapt-de-a-nu-se-odihni-în-sine"), trecând prin nefericire, prin pasivitatea extremă a dezaproprierii, „izgonit ca un străin până şi de-acasă, (...) contestat în identitatea şi chiar în sărăcia sa", pururi aşternut pe o cale „*mai bună* decât orice odihnă, decât orice plenitudine a clipei oprite în loc".[69] E calea existentului pe care o urmează un altfel de a gândi.

divină în care ne invită să intrăm" (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1932, p. 67).

[65] *Éthique et Infini*, ed. cit., p. 104. „Slava Infinitului se revelează prin ceea ce e capabilă să facă în martor" (*ibidem*, p. 105).

[66] Pentru Lévinas, ideea Infinitului implică o gândire a Inegalului; nu a inegalităţii ca atare ci a inegalabilului, a ceva fără egal. În orizont etic, inegalitatea nu e frustrantă, ci marcă inconfundabilă a alterităţii şi diferenţei. Dar mărturisirea ei nu este oare ea însăşi dovada Inegalabilului? incapabilă să egaleze vreodată Infinitul ce se revelează în martor? să se ridice la nivelul – de neegalat – al aceluia?

[67] *Éthique et Infini*, ed. cit., p. 111.

[68] Pascal, *Pensées*, t. I, fr. 60, édition Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1989, p. 90.

[69] E. Lévinas, *Altfel decât a fi...*, ed. cit., pp. 163, 198.

2. Înțelegerea din punctul de vedere al existentului

„Sâmbăta a fost făcută pentru om, iar nu omul pentru sâmbătă" (*Marcu* 2, 27). Reluând cuvintele evanghelice, Fondane le reintroduce în contextul lor semnificant: „raporturi mediate, exterioare şi formale în Lege, raporturi imediate, directe şi intime în Credință".[70] Context poate prea despicat (şi răspicat) în el însuşi, întrucât „sfințenia" Legii nu a fost nicicând pusă la îndoială. Atunci când Pascal afirmă că „sâmbăta (*le sabbat*) nu era decât un semn, *Ieşirea* 31, 13, în amintirea ieşirii din Egipt, *Deuteronomul* 5, 15, deci ea nu mai e necesară pentru că Egiptul trebuie uitat",[71] el subliniază de îndată dublul sens (literal şi ascuns) al Legii, care e „realitate sau figură". Isus Cristos „a îndepărtat pecetea. A sfâşiat vălul şi a dezvăluit spiritul".[72] Precum orice semn, sâmbăta trimite la ceva mai mult decât litera înțelesului ei, căci *a păzi* odihna semnifică – în sensul său spiritual – a o păstra vie, activă şi întinsă spre ceea ce o supradimensionează în mod absolut, supra-semnificatul divin. A o păzi nu înseamnă a o închide şi a o interzice schimbării, ci a o face să se depăşească prin propriile-i semințe ajunse la rod. Nu e litera moartă (caz în care Legea ar rămâne pecetluită în bezna sterilității),[73] ci litera străpunsă şi însuflețită de Spirit. Miracol al Vieții ce străluceşte în inima Legii dându-i strălucire. Or „miracolele sunt pentru doctrină şi nu doctrina pentru miracole".[74] Deşi Legea se află deasupra

---

[70] *Le Lundi existentiel et le dimanche de l'histoire*, ed. cit., pp. 8-68. Toate citările fără altă mențiune trimit la acest text şi la această ediție.

[71] Pascal, *Pensées*, t. II, fr. 423, ed. cit., p. 40. Cele două pasaje biblice menționate pun accent pe îndemnul de „a păzi ziua odihnei", căci ea e un *semn* păstrător al raportului dintre Dumnezeu şi oameni.

[72] *Ibidem*, t. I, fr. 243, ed. cit., p. 182.

[73] Sensul adânc al harului este cel care îl face pe om să iasă din întunericul unei Legi doctrinare (*cf.* Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, 10).

[74] Pascal, *op. cit.*, t. II, fr. 684, ed. cit., p. 188. „Isus Cristos îl vindecă pe orb şi făcu o mulțime de miracole în ziua de sâmbătă, orbindu-i pe farisei care spuneau că trebuie judecate miracolele prin doctrină" (*ibidem*, p. 187). „Sâmbăta însă este odihna de păcat" (Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 23).

moralităţii şi a raţiunii universale, ea a fost concepută pentru *a-l sluji* pe om, la fel cum miracolele invocate dau viaţă doctrinei, iar sâmbăta omenească se desăvârşeşte în marea zi a odihnei dumnezeieşti. Aspect ce stabileşte raporturi non-formale şi intime între om şi Dumnezeu. Odihna lui Dumnezeu în care omul vine să se odihnească nu e nemişcarea interdicţiei; dimpotrivă, e odihna lui Dumnezeu în om, căci cel care a intrat în odihna lui Dumnezeu s-a odihnit el însuşi de osteneală (*cf. Evrei* 4, 9-11): „Veniţi la Mine toţi cei osteniţi şi împovăraţi şi Eu vă voi odihni pe voi" (*Matei* 11, 28).[75] Sâmbăta conform Legii nu e suspendată decât în măsura în care, vălul ei fiind rupt, ea ajunge să rodească prin acţiunea fecundantă a spiritului ce străpunge sensul literal.[76] Este un trecut activ mai vechi decât timpul istoric sau un *pentru că* pururi prezent care pune în mişcare prezentul, îl reînnoieşte într-o odihnă a Prezenţei, creator şi pre-venitor *pentru* om, în care acesta să poată primi darul contemplaţiei divine: un trecut de netrecut (cu gândul, cu vederea), care însă întrece orice reprezentare posibilă. Este, pentru Fondane, „spiritul în care Legea poate fi depăşită: discipolii au smuls spice în zi de sâmbătă *pentru că* le era foame, Isus a depăşit-o *pentru* a-l vindeca pe slăbănog. Legea este sfântă, dar ea a fost făcută *pentru* om; prin urmare, ea poate fi suspendată de îndată ce interesele majore ale omului riscă să fie lezate de ea, mai degrabă decât apărate. Binele omului guvernează nu doar scopul Istoriei, ci şi scopurile lui Dumnezeu".[77]

---

[75] Despre acest pasaj, a se vedea amplul comentariu al lui Kierkegaard în *Şcoala creştinismului*, cap. I, cu privire la semnificaţia „chemării".

[76] Conform celebrei definiţii pe care Paul Ricœur o dă simbolului: „Numesc simbol orice structură de semnificaţie în care un sens direct, primar, literal, desemnează pe deasupra un alt sens indirect, secundar, figurat, care nu poate fi sesizat decât prin intermediul celui dintâi" (*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 16). E vorba, în contextul discuţiei noastre, de „semnificaţia unei desăvârşiri a Legii, care dă naştere unei fiinţe noi, vii, deconcertante" (R.-L. Bruckberger, în *L'Évangile*, Albin Michel, Paris, 1976, p. 108).

[77] Fondane se referă la *Marcu* 2, 1-12, reluând o temă dragă lui Kierkegaard, şi anume „dacă vindecarea slăbănogului sau foamea omului trec *înaintea*

Cum se explică acest proces prin care sensul spiritual ce străpunge litera apariţiei sale este totodată sens existenţial, sens al omului renăscut în propria hermeneutică? Ceea ce se revelează este atât sensul în care ceva ajunge la reprezentarea sa apariţională, cât şi sensul apariţiei ca atare, adevărul sensului spiritual. „Lucrurile spirituale, sensul interior – spune Henry Corbin – rămân absolut invizibile până când lucrurile corporale, datele exterioare ale sensului literal sunt ca şi moarte".[78] „Moartea" sensului literal înseamnă o golire de sine, o vacuitate creată în lipsa oricărei forme exterioare. Nu conţinutul dispare, ci „vasul" material care conţine, astfel că golirea este o eliberare, o propedeutică a umplerii spirituale. Viaţa Cuvântului spiritual se află în sensul interior – fiind ea însăşi acest Sens – şi ea „nu se manifestă decât atunci când sensul literal este ca şi cum n-ar fi".[79] Dar dispariţia literalului nu e decât aparentă, el fiind aparenţa *prin care* răzbate spiritualul; doar aparenţa sensului literal – *ca-şi-cum-n-ar-fi*-ul lui – face cu putinţă apariţia sensului spiritual: viaţa ce se manifestă drept *ceea-ce-este*. Prin urmare, pe de o parte, Cuvântul divin – orice cuvânt învestit cu sens spiritual – se naşte în locul în care sensul său literal moare, născând totodată comprehensiunea celui care îl aude / citeşte, renăscându-l pe acesta

---

intereselor Istoriei şi celor ale raţiunii universale. Iar toate acestea din *interiorul* filosofiei nu din *afară*". *Cf.* Kierkegaard, *Şcoala creştinismului*, cap. II: Isus e „un învăţător care preschimbă exterioritatea în interioritate", exterioritatea vidă, lipsită de Dumnezeu fiind substituită cu „reculegerea în lumea lăuntrică" (Ed. Adonai, p. 104). „Răsturnarea unei ierarhii care pune legea mai presus de om e cu atât mai importantă cu cât legea în cauză este legea religioasă. Ea apare în toată radicalitatea ei în conflictul deschis cu fariseii. « E îngăduită sau nu vindecarea într-o zi de sabat? » Întrucât cea care trebuie vindecată este viaţa, obiectul răsturnării se descoperă în întreaga sa claritate: ceea ce este mai mare decât legea e tocmai viaţa" (Michel Henry, *Cuvintele lui Cristos*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 24).

[78] „Herméneutique spirituelle comparée", în Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983, p. 67.

[79] *Ibidem*, p. 68.

la o nouă viaţă. Pe de altă parte, sensul literal, deşi evanescent în natura sa pieritoare, este însăşi forma de manifestare a Cuvântului. Cuvântul se rosteşte în sensul său literal, dar ceea ce el rosteşte se dă ca sens spiritual, ca Viaţă învăluită, brusc dezvăluită (în acelaşi sens trebuie înţelese şi cuvintele rostite de Isus, în care lucrează Cuvântul dumnezeiesc al Vieţii;[80] trupul cuvântului moare în duhul dătător de viaţă, transfigurându-şi propria stare, devenind el însuşi trup înduhovnicit). Chiar dacă transmutaţia sensului natural presupune o diafanizare a sa, iluminat până la transparenţă de duhul ce-l locuieşte, trebuie subliniată simultaneitatea sa cu sensul spiritual, a exotericului cu esotericul. De aceea, „orice lucru natural tinde înspre starea sa de *Geistleiblichkeit*, acea stare de « corp spiritual »",[81] la fel cum fierul înroşit în foc tinde spre „semnificaţia sa învăpăiată", spre strălucirea luminii pe care, la rându-i, o răspândeşte.[82] „Avem de a face cu o hermeneutică spirituală riguroasă, sistematică şi foarte complexă, în deplin control al metodei sale şi însufleţită de o spiritualitate faţă de care nu putem rămâne străini, dacă vrem într-adevăr *să înţelegem* şi *să facem să se înţeleagă* (căci acesta este sensul însuşi al cuvântului *hermèneia*, hermeneutică)."[83] Proiectul hermeneutic este totodată unul fenomenologic şi ontologic, întrucât în modurile înţelegerii (*modi intelligendi*) se exprimă modurile fiinţării (*modi essendi*). Cu alte cuvinte, modul de a înţelege este chiar modul de a fi. Hermeneutica este ca atare ea însăşi un model ontologic; a înţelege sensul spiritual înseamnă a fi mai mult decât îţi propune sensul natural, a te înnoi într-un alt

---

[80] „Duhul este cel ce dă viaţă; trupul nu foloseşte la nimic. Cuvintele pe care vi le-am spus sunt duh şi sunt viaţă" (*Ioan* 6, 63).

[81] Henry Corbin, *op. cit.*, p. 72.

[82] Potrivit lui Nicolae Cabasila, „fierul înroşit în foc ni se arată aievea ca foc iar nu ca fier, deoarece însuşirile fierului sunt absorbite cu totul de cele ale focului" (*Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al B.O.R., Bucureşti, 1997, p. 89).

[83] Henry Corbin, *op. cit.*., p. 45.

adevăr care este chiar esenţa fiinţei tale. Ceea ce înseamnă că şi în acest caz putem desprinde acţiunea eficientă a cercului hermeneutic: un nou *modus intelligendi* ar fi imposibil fără un nou *modus essendi*, la fel cum noul mod de a fi nu e real fără un nou mod de a înţelege. A fi şi a înţelege se contopesc în chiar inima fiinţei care (se) înţelege.

Actul de a înţelege, propriu hermeneuticii existenţiale, „constă în a readuce, « a reconduce » fenomenul literei, lucrul vizibil şi aparent, la izvorul său ascuns, la realitatea sa suprasensibilă, esoterică".[84] A înţelege nu înseamnă prin urmare a pătrunde cu ajutorul vizibilului în ascunsul invizibilului, ci a scoate la lumină, a chema vizibilul la existenţa sa invizibilă. Lucrul aparent, înţeles în acest fel, îşi pierde vizibilitatea, devine eveniment înţeles existenţial ce apare şi îşi dezvăluie lumina în propria existenţă a celui ce înţelege. De aceea, avem în vedere „nu doar hermeneutica unui text pe care îl reconduce la sensul său adevărat, sensul său interior, esoteric, ci hermeneutica omului, reconducându-l pe acesta la fiinţa sa adevărată, la *originea* sau la « Orientul » său".[85] Această hermeneutică a individualului, pentru care fiecărui om care înţelege i se deschide înţelesul vieţii *sale* (şi aceasta în răspăr cu dialectica păguboasă a conceptelor generalizatoare), înţelege persoana umană ca pe un „text" ale cărui litere re-prezintă sensul spiritual, sinele adânc în care divinul vorbeşte ca logos. Cuvântul înţelegerii se manifestă prin ceea ce se rosteşte în literele sale, prin spiritul manifestat în forma teofanică a „textului" uman. Cuvânt care, înţelegându-se pe sine drept obiectul însuşi al înţelegerii sale, îşi este sieşi propria hermeneutică. Obiectul de cunoscut devine subiect cunoscător; în fiecare obiect adus la cunoaştere se recunoaşte subiectul cunoaşterii ca atare ori, mai degrabă, obiectul însuşi se subiectivizează, se însufleţeşte de întregul sens spiritual care îl luminează. Comprehensiunea aceasta este una

---

[84] *Ibidem*, p. 167.
[85] *Ibidem*, p. 180.

profund existenţială pentru că presupune „o eshatologie trăită pe cont propriu", o renaştere a fiinţei în noul înţeles care i se arată. Dar ceea ce se arată este cunoaşterea „orientată", călăuzită spre răsăritul unei prezenţe altfel imprezentabile. Este chiar Orientul oricărei apariţii cu sens, Sensul însuşi care ne readuce la înţelesul originar, ridicându-ne vederea la înălţimea luminoasă a nevăzutului.

Astăzi, constată Fondane, ca urmare a tematizării hegeliene a raţiunii universale şi a spiritului dialectic, omul nu mai gândeşte că Legea (şi Istoria) a fost făcută pentru el. Este „o gândire care a pierdut încrederea în propriile sale drepturi"[86]; a le recâştiga ar însemna, potrivit dialecticii post-hegeliene, a reveni la o gândire condamnată de Spiritul Timpului, redusă la un discurs vid şi la metafore poetice. Dacă putem vorbi de o nouă filosofie existenţială (care ar continua „vechea gândire propovăduită de Isus"), trebuie văzut dacă acest al doilea val (după cel al unor Pascal, Kierkegaard, Nietzsche sau Şestov) gândeşte că omul e făcut pentru Lege (oricare ar fi conţinutul acesteia) sau, dimpotrivă, că Legea e făcută pentru om. Spre deosebire de o filosofie *a* existenţei, interesată *de* şi vorbind *despre* existenţă (filosofie a generalului şi a păcii, a odihnei satisfăcute),[87] sarcina unei filosofii autentic existenţiale (filosofie a excepţiei, a neliniştii şi a rupturii) ar fi „să lămurească ceea ce e necondiţionat, istoric şi prin aceasta non-valabil pentru toţi". O filosofie care nu caută să ştie (ce gândeşte cunoaşterea despre existent), ci cheamă existentul la o altfel de gândire a cunoaşterii.[88]

---

[86] Şi îndrăzneala de *a crede* în drepturile sale: „Ziceau unii dintre farisei: Acest om nu este de la Dumnezeu, fiindcă nu ţine sâmbăta" (*Ioan* 9, 16).

[87] Filosofie care „vede binele suprem într-o odihnă netulburată de nimic, adică într-un somn profund fără viziuni neliniştitoare" (Lev Şestov, *Noaptea din grădina Ghetsimani*, Ed. Polirom, Iaşi, 1995, p. 74).

[88] Gândire non-obiectivatoare ce ţine de un tip de cunoaştere care nu există decât în existenţă, astfel încât, potrivit lui R. Bultmann, *înţelegerea existenţială* e

Trebuie deci ca existentul să fie un punct de plecare, „tocmai cel care *suscită întrebarea*". „În aceasta mi se pare – precizează Fondane – că rezidă noutatea destinată să răscolească în întregime gândirea speculativă; căci existentul, punând întrebări, pune în mişcare metafizica şi pune în cauză cunoaşterea."[89] E de ştiut care ar fi răspunsurile cunoaşterii la întrebările existentului al cărui mod de interogare tulbură tihna deja-cunoscutului. „Înţelegerea *punctului de vedere* al existentului" – şi din punctul de vedere al acestuia – răstoarnă logica unei înţelegeri ce atârnă de cunoaştere. În plus, ce este acest existent care întreabă? Şi, de vreme ce el nu e *causa sui*, este o fiinţă? „Doar existentului îi revine să-şi facă cunoscut punctul de vedere", dar făcându-l cunoscut, nu îl predă unei cunoaşteri care şi-l subordonează? Iar dacă aceasta îl subsumează propriului exerciţiu cognitiv, îl transformă în obiect finit, în finitudine.[90] E o dublă pierdere: existentul e redus la ceea ce el nu este, la un concept golit de viaţă, înţeles drept precipitat abstract al unei gândiri; dar, mai mult, el e degradat ontologic, întrucât i se conferă un statut secundar în raport cu ceea ce există în mod real. Dacă existentul se face cunoscut cunoaşterii, *aceasta* e într-adevăr cea care îl cunoaşte, ori ea se epuizează în faţa a ceva ce se oferă cuprinderii, dar pe care ea nu-l

---

posibilă numai în condiţiile unei autentice *întâlniri existenţiale*: „există o înţelegere existenţială care nu poate fi decât a mea", spune el, şi din care nu decurge niciodată o cunoaştere obiectivantă; „fiinţa personală nu se dezvăluie privirii obiectivante, ci doar într-o întâlnire existenţială", fiinţa personală constituind fiinţa mea specifică, *propriul* existenţei mele. Or „existenţa e întotdeauna, prin definiţie, existenţa mea *despre* care nu pot vorbi; pot vorbi doar *pornind de la ea*" (*op. cit.*, pp. 138, 139, 143).

[89] Filosofia este astfel „actul însuşi prin care existentul se întreabă cu privire la propria-i existenţă, actul însuşi al viului, căutând în el şi dincolo de el, cu sau împotriva evidenţelor, tocmai posibilităţile vieţuirii" (*Conştiinţa nefericită*, ed. cit., p. 8).

[90] Problemă ridicată, printre alţii, de Şestov cu referire la metoda pascaliană de combatere şi de „umilire" a raţiunii, dar nerecurgând la mijloace raţionale, căci „e inutil – spune el – să apelezi la raţiune pentru a lupta împotriva raţiunii" (*op. cit.*, pp. 27-28).

poate cuprinde? Raţiunea (universală sau nu) nu e în măsură să surmonteze ceea ce îi rezistă, un existent care nu îi seamănă, care nu e după chipul propriei sale existenţe. Or tocmai datorită acestei rezistenţe raportul se inversează: esenţa însăşi a raţiunii se oferă existentului, conceptul cufundându-se în preconceptual. Deodată, din perspectiva noii paradigme existenţiale, cel care întreba e întrebat, acuzat, pus la îndoială şi la încercare. Este „chestionarea pasionată a cunoaşterii de către existent".

Raţiunea care întreabă e raţiunea care voalează; întrebările sale fac ecran între punctul de vedere al existentului şi ceea ce e de văzut pornind din existentul însuşi. Dacă Kierkegaard recurge la angoasă, este pentru că ea ne revelează „neantul pe care raţiunea universală ni-l ascunde". Angoasa însă nu intră în categoriile cunoaşterii; dimpotrivă, le sfidează şi le respinge în domeniul finitudinii. Este motivul în virtutea căruia angoasa nu poate fi voalată, domolită, îmblânzită; ea e chemată să reveleze neantul. „Dar neantul, subliniază Fondane, nu e un neant *al* existentului, ci un neant *în* existent", o fisură în existent sau o sincopă a libertăţii: păcatul.[91] Dacă dobândeşte aparenţa raţiunii universale ori devine principiul (Istoriei, Destinului) care îl convinge pe om că el este „o pasiune inutilă", atunci neantul rămâne nedezvăluit. Dacă, dimpotrivă, neantul e dezvăluit de angoasă, se dezleagă de raţiune şi se arată aşa cum e şi ceea ce e: revelare a păcatului.[92] Adică revelare a ceva ce se arată în noi înşine, mistuindu-ne la rădăcina fiinţei, şi totodată

---

[91] „Despre angoasă, presupoziţie a păcatului ereditar" (angoasă obiectivă, a întregii creaţii), *cf.* Kierkegaard, *Conceptul de anxietate*, I, 6. Cât despre angoasa existentă în inocenţa individului (angoasă subiectivă), ea e o slăbiciune „în care libertatea cade în sincopă" (*ibidem*, II, 2).

[92] Este tocmai sarcina gândirii existenţiale de a „developa" funcţia autenticităţii existentului şi de a depăşi astfel neantul: „misiunea autenticităţii – subliniază Fondane – nu e de a edifica o ştiinţă despre neant; misiunea ei e de a *surmonta* neantul" (în *Cahiers du Sud*, 1939, XVIII, pp. 603-606; *La Philosophie vivante*, în ed. cit., p. 153).

revelare a ceva ce ne lipseşte. Orizontul doxalului, al oricărui cuprins cogitabil, intenţional, e bruiat de revelaţie, saturat intuitiv de o donaţie (pre)originară, deschis *înapoi* ca apariţie incomensurabilă, paradoxală. Jean-Luc Marion descrie această revelaţie, care nu intră în fenomenalitate decât sub figura paradoxului, ca trecere „de la evidenţa lui *doxa* la *paradoxon*-ul revelatului".[93] Prin urmare, ca orice simbol, neantul este marcă (*marque*) şi lipsă (*manque*) în acelaşi timp: el marchează locul în care ceva ne lipseşte, o absenţă ce face relief sau pliu. O absenţă ce disperă,[94] dar care *se face văzută*. Ceea ce nu înseamnă că fiinţa existentului s-ar putea reduce la un fel de lipsă pură, sălaş exclusiv al neantului; dacă neantul este *în* existent, existentului îi revine sarcina de a-l dezvălui, punându-se drept cadru revelator. În aceasta constă întreaga sa valoare, căci nu el e neantul (ceea ce l-ar neantiza ca atare), ci singura „cameră obscură" în care neantul s-ar putea dezvălui şi deci de-neantiza.

Dezvăluire ce trece drept absurdă în ochii raţiunii care nu-şi dă asentimentul unui astfel de tur de forţă para-doxal. Or, spune Fondane, „trebuie să ne lipsim de acest asentiment" întrucât, ca pentru Kierkegaard sau Şestov, „Absurdul nu se află *dincoace*, ci dincolo de Raţiune". Acest *dincolo* pune existentul nu doar ca transcendent, dar şi ca preexistent oricărei logici („dacă angoasa precede într-adevăr logica, existentul precede prin urmare Existenţa, iar singularul generalul").[95]

---

[93] „În această situaţie, adevărul nu mai ţine de *doxa*, apariţie (dreaptă sau falsă), ci de *paradoxon*, apariţie care contrazice opinia, aparenţa, şi mai cu seamă saturează orizontul" (Jean-Luc Marion, *Vizibilul şi Revelatul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 36).

[94] Este, potrivit lui Kierkegaard, disperarea în finit sau lipsa infinitului („lipsa de infinit restrânge şi limitează până la disperare") şi de asemenea disperarea în necesitate sau lipsa posibilului („lipsa posibilului înseamnă că totul a devenit pentru noi necesitate ori banalitate") (*Traité du désespoir*, Gallimard, Paris, 1980, pp. 89, 100).

[95] „Dacă neantul precede negaţia, s-ar putea ca şi Fiinţa să preceadă afirmaţia, iar Realul – ideea. S-ar putea – şi mă apucă groaza – ca absurditatea să

Existentul precede existenţa în sensul în care – dacă fiinţa nu se depune în existent ca eu dominator care şi-l anexează şi-l atrage în propria orbită, dându-i fiinţă, dar luându-i fiinţarea, transformându-l într-un lucru in-existent prin sine în care ceva există – el iese din acel „există" depunând fiinţa; o de-pune şi o *trans*pune, destituind-o şi lipsind-o de suveranitate, instituindu-se ca lumină înaintea umbrei vreunui „există" ce răzbate din non-sensul fiinţei. Odată ce fiinţa se cuibăreşte în „există", ea posedă existentul, căci tot ce există se resoarbe în impersonalul unei existenţe anonime care nu priveşte pe nimeni anume.[96] Abia destituirea ori abdicarea fiinţei instituie cu adevărat existentul, întrucât ceva sau cineva există nu în vederea fiinţei sau în lumina existenţei, ci *ca lumină*. Ca lumină de dincolo de aducerea la vedere, înaintea oricărei puneri în vedere. Punctul de vedere al existentului precede orizontul vederii, precum lumina care e izvorul a ceea ce e văzut. Deşi nu e văzută, lumina scoate la vedere tot ce este. Anterioritate care e în acelaşi timp sursă de nelinişte: ce transcendenţă ne întreabă, şi căreia raţiunea nu se dovedeşte în măsură să-i răspundă?[97] De aici tendinţa „naturală" de a pune „raportul dintre

---

preceadă evidenţa, capriciul – principiul contradicţiei şi ca libertatea să se nască *înaintea* necesităţii" (*Conştiinţa nefericită*, ed. cit., p. 185).

[96] Este problema lui *il y a*, această impersonalitate care absoarbe conştiinţa, de care vorbeşte E. Lévinas în *De l'existence à l'existant* (Fontaine, 1947; Vrin, 1973). Pe de altă parte, atunci când – în *Introduction à l'ontologie*, Paris, PUF, 1947, p. 26 – Louis Lavelle spune (într-o lucrare apărută în acelaşi an cu cea a lui Lévinas) că „existenţa este ceea ce transpare din fiinţa însăşi", el înţelege ceea-ce-apare ca interioritate absolută a fiinţei, *propriul* lăuntric al unui subiect care se descoperă pe sine. Ceea ce el descoperă nu e însă fiinţa totală, înglobantă şi alienantă (fiinţa existenţei), ci individualul existentului, fiinţa existenţială care poate spune „eu". În acest sens existenţa e intranzitivă, interioritate pură, monadă fără fereastră.

[97] Cu alte cuvinte: „unde ar mai putea găsi adăpost omul pe care raţiunea nu e-n stare a-l satisface? (...) cum să poată afla în lăuntrul religiei, dacă sâmburele trăieşte dintr-o Revelaţie?" (*Rimbaud golanul*, în ed. cit., p. 484).

neputinţa noastră şi ceva *ce poate*".[98] Tendinţă de nestăvilit, întrucât întrebările sunt urgente şi nu suportă amânare. Într-adevăr, ce să răspundem unei întrebări care, punându-se în noi înşine, se pune *înaintea* noastră, înainte chiar să putem deschide gura? Niciun gând nu are destul timp pentru a răspunde unor întrebări atât de presante, pentru a vedea ne(pre)văzutul care deja nu mai este. Dar „filosofia existenţială se ocupă tocmai de gândirea existentului *în timp ce*, angajat într-un real încă fără formă şi structură". Este o gândire care nu are timp să se mire; mai mult, nu are timp să gândească, lăsându-se gândită în acel „în timp ce" al realului în care e cufundată. Ceea ce nu înseamnă că ar fi o gândire fără probleme; punctul ei de vedere fiind cel al existentului, ea urmează această schimbare de perspectivă; problematica ei este existentul şi nu cunoaşterea.[99] „Gândesc că gândesc" nu se preschimbă în „gândesc, deci sunt", ci în „sunt, deci gândesc".[100] Gândire care e astfel eliberată din constrângerea voinţei şi de sub imperativul intenţiei; gândire pasivă, neobiectivantă, ce atârnă de existentul unui subiect pur, cu atât mai limpede şi mai vie cu cât e redusă până la „punctul deschis", cum spune Schelling, al revigorării existenţiale. E o trezire, în adâncul conştiinţei nefericite, a înţelegerii din punctul de vedere al existentului, din perspectiva începutului restaurat al gândirii libere, marcând criza aurorală care

---

[98] „Omul *poate*. El poate învinge orizontala prin verticală" („Bachelard apprivoise le rêve", în *Cahiers du Sud*, 1944, XXI, pp. 62-72; *La Philosophie vivante*, în Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel*..., ed. cit., p. 201).

[99] Ar însemna să ne înşelăm amarnic – spune Kierkegaard – dacă am trage concluzia că „un existent realmente existent nu gândeşte defel (...). El gândeşte, cu certitudine, dar gândeşte în mod invers, aducând totul la sinele interesat să existe" (*Post-scriptum*..., în *L'Existence*, ed. cit., pp. 31-32).

[100] În cuvintele lui Schelling: „Nu pentru că există o gândire există o fiinţă, ci pentru că există o fiinţă există o gândire" (*Philosophie de la Révélation*, livre I, ed. cit., p. 187, n.).

pune existentul nescient drept principiu propedeutic – loc absolut şi moment originar – al intrării în cunoaştere.[101]

Pentru gândirea existenţială autentică nu există vreun divorţ (precum pentru filosofia aşa-zis pozitivă) între a trăi într-o categorie şi a gândi într-alta; ea trăieşte şi gândeşte conform existentului care se dă ca experienţă de trăit şi de gândit.[102] Experienţă a angoasei ce revelează neantul şi păcatul, cu atât mai nefericită cu cât ea se confruntă cu poziţia unui existent *în timp ce*, dar care o obligă să se deschidă către pre-poziţia unui *înainte ca*. Nu nominativul existentului *în timp ce* (nominalul său apelativ ca atare) o pune în mişcare, ci mai degrabă acuzativul unui *înainte ca* (ceea ce nu poate fi numit şi deci chemat, invocat), acuzaţia anonimă dar de neocolit a păcatului dezvăluit. „Iată-l în sfârşit pe filosof încleştat cu suferinţa umană",[103] cu conştiinţa nefericită din care nu decurge nicio satisfacţie a spiritului, nici măcar pacea oferită de Dumnezeul filosofilor. Iar aceasta pentru că „un Dumnezeu (şi-anume unul

---

[101] În Introducerea la *Conferinţele de la Erlangen*, Schelling subliniază caracterul inexplorabil al acestui Prius absolut: „Ceea ce este începutul absolut nu se poate şti; tranzitând în cunoaştere, el încetează să fie începutul şi trebuie prin urmare să înainteze până ce se regăseşte ca început. Începutul restabilit ca început care se ştie este finalitatea oricărei cunoaşteri" (*apud* Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*. II *La dernière philosophie*, Vrin, Paris, 1992, p. 147).

[102] Până la un punct e experienţa interioară de care vorbeşte G. Bataille, trăire extatică ce merge până la capătul posibilului („posibilul extrem"), dincolo de limita cunoaşterii. Contopind obiectul cu subiectul, „fiind ne-ştiinţă ca subiect şi necunoscutul ca obiect", ea atinge sensul dinlăuntru, unind ceea ce gândirea discursivă trebuie să despartă. În ultimă instanţă, „diferenţa dintre experienţa interioară şi filosofie constă în special în faptul că, în experienţă, enunţul nu înseamnă nimic, doar un mijloc şi chiar, în aceeaşi măsură, un obstacol; ceea ce contează nu mai e enunţul vântului, ci vântul" (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 19-21, 25). Căci, aşa cum spune poetul, „în toate lucrurile e un început de vânt" (Sorin Mărculescu, *Imnul 35*, în vol. *Locul sâmburelui*). Un vânt care nu suflă în nicio rostire.

[103] Filosof care slujeşte „o *gândire încleştată cu realitatea ultimă*" (*Fals tratat de estetică*, în ed. cit., p. 681).

adevărat!) este opusul raţionalităţii absolute; nu are nimic liniştitor; nu poate da nicio satisfacţie Spiritului!". Este experienţa neliniştitoare, ca atare ininteligibilă filosofului, discontinuitatea excepţiei *posibile*, disperantă pentru om, dar plină de speranţă pentru un Dumnezeu căruia „totul îi e cu putinţă".[104] Chiar dacă această experienţă pare interzisă cogitaţiei filosofice, „odată cu gândirea existenţială, nu e vorba de un abandon al cunoaşterii, de un *sacrifizio del intelleto*, ci de căutarea în sfârşit a unei cunoaşteri adevărate care să nu se abată de la nimic din ceea ce este". *De la nimic din ceea ce este*; altfel spus, o gândire care nu evită decât nefiinţa şi se opreşte pe pragul fiinţărilor pentru a se lăsa gândită de ceea ce *este*, într-o experienţă a disperării pentru care ultimele hotare ale înţelegerii, la *limita* dintre posibil şi imposibil, fac parte dintr-un existent care se face şi se desface fără încetare, care este şi nu este, chiar dacă am experia o cunoaştere pe care nu o cunoaştem sau o non-cunoaştere mistică ce este un mod de cunoaştere. Existent dezinteresat de existenţa abstrasă din realitate şi egalată – în virtutea principiului identităţii – de o gândire anonimă; existent interesat însă (*pre*-ocupat) de individualul faptului-de-a-exista în şi ca realitate: „interesul suprem al existentului este de a exista, iar acest interes pe care îl poartă existenţei este realitatea".[105] Un existent *inter-esse*, între riscul unificării abstractive a *cogito*-ului pur şi realitatea întrupată *in concreto*.

Prin urmare, filosofia vorbeşte oare de un „adevăr" care se dă cunoaşterii aşa cum raţiunea vrea să-l cunoască („un adevăr constrângător", „odraslă a setei noastre de servitute") sau

---

[104] Pentru omul ce-şi leapădă umanitatea, e experienţa credinţei: „Lui Dumnezeu totul îi e cu putinţă. Adevăr dintotdeauna şi deci de fiecare clipă. Este un refren la ordinei zilei pe care îl folosim mereu fără să ne gândim, dar cuvântul nu e hotărâtor decât pentru omul ajuns la capăt, când nimic omenesc nu mai e cu putinţă. Esenţial atunci, pentru el, e dacă vrea să creadă că lui Dumnezeu totul îi e cu putinţă, dacă are voinţa să *creadă*" (Kierkegaard, *Traité du désespoir*, ed. cit., pp. 97-98).

[105] Kierkegaard, *Post-scriptum...*, în *L'Existence*, ed. cit., p. 29.

să fie vorba de un *adevăr* care se dă ca existent şi tocmai prin aceasta revelator al unui alt tip de cunoaştere?[106] Este gândirea în măsură să afirme ceva fără ca în conţinutul ei să se afirme însăşi posibilitatea acestei afirmaţii?[107] Dacă nu adevărul a fost făcut pentru gândire, ci gândirea pentru adevăr, adevărul a fost făcut pentru a se arăta omului, pentru ca gândirea să-l poată atinge. Dar nu ar putea-o face dacă în ea însăşi nu s-ar afirma *ceea ce* face orice afirmaţie afirmabilă: în sine, non-afirmabilul ca atare al ineităţii. Este motivul pentru care filosofia existenţială se întemeiază pe autoritatea revelaţiei Cărţii, singura dintre cărţi care „trosneşte sub presiunea unei posibilităţi infinite, deschise Omului", înrudită cu gândirea profetică. Nu întoarcerea la tihna unei credinţe pierdute, la liniştea răspunsurilor deja date,[108] ci oroarea faţă de odihnă şi certitudine, riscul[109] întrebării care naşte posibilitatea răspunsului. Criză filosofică ori religioasă? „Nelinişte impertinentă" care e metoda

---

[106] Alternativă valabilă, potrivit lui Fondane, şi în ceea ce priveşte divorţul dintre actul cognitiv şi cel al desfătării poetice: „Ce legătură însă între această lume de constrângeri la care ne reduce cunoaşterea, şi lumea *bucuriei pierdute*, a cărei existenţă o proclamă poezia?" (*Fals tratat de estetică*, în ed. cit., p. 680). „Dar poezia lumii nu este ea anterioară adevărului lucrurilor?" (E. Lévinas, *Altfel decât a fi...*, ed. cit., p. 164, n. 10).

[107] Trezirea în orizontul libertăţii afirmă ceea ce nu poate fi constatat, ci doar recunoscut ca ceva care face afirmaţia cu putinţă: „Această recunoaştere – spune Gabriel Marcel – trebuie cu siguranţă să se poată traduce printr-o afirmaţie enunţabilă; totuşi să luăm aminte că afirmarea aceasta trebuie să aibă un caracter singular: acela de a fi ea însăşi oarecum la rădăcina oricărei afirmaţii enunţabile. Aş spune chiar că este rădăcina misterioasă a limbajului" (*Le Mystère de l'être*, II. *Foi et réalité*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 21).

[108] Atitudine specifică filosofiei „pozitive" care „îndepărtează de ea, cu atâta grijă, incomprehensibilul, enigmaticul şi misteriosul, şi evită întotdeauna întrebările pentru care nu are răspunsuri gata pregătite" (Lev Şestov, *op. cit.*, p. 74).

[109] „În ochii lumii pericolul constă în a risca, din simplul motiv că se poate pierde. Niciun risc, iată înţelepciunea" (Kierkegaard, *Traité du désespoir*, p. 92). Pe de altă parte, precizează Fondane (în *Cahiers du Sud*, 1939, XVIII, pp. 169-171), e şi „riscul de a nu înţelege o experienţă decât prin propria experienţă, printr-o identificare cu *trăitul* acelei gândiri, act vital şi prin urmare indivizibil, ireductibil" (*La Philosophie vivante*, în *Le Lundi existentiel...*, ed. cit., p. 99).

proprie unei metafizici a rupturii şi nu unei metafizici a închiderii. Metodă (*met'hodos*: cale şi călăuzire) aparent la îndemâna filosofiei: „*a menţine neliniştea în existent*"; adică a-l menţine pe acesta viu, deschis paradoxului vieţii. Pentru ca gândirea să poată însă înţelege neliniştea *în* existent, ar trebui să fie ea însăşi neliniştită, tulburată şi descentrată, înnebunită şi angoasată, pe scurt: dezlegată de logica zadarnicei statornicii; „acea raţiune – precizează Fondane – care, fără a ieşi din ea însăşi, ar vrea să-şi încorporeze ce e străin de esenţa ei şi să fure ceea ce e *în afara puterii ei*. Neputând fi – prin definiţie – ceea ce nu este, ea se pune în stare de ebuliţie, îşi dereglează propriul mecanism, « munceşte » să devină « iraţiune »".[110] De aceea „filosofia existenţială nu începe înainte ci abia din momentul în care orice învăţătură sfârşeşte, în care Cunoaşterea nu mai răspunde întrebărilor noastre".[111] Întrebările nu mai află răspunsuri satisfăcătoare pentru Spirit; ele se pun de îndată ce ştiinţa amuţeşte, căci ea nu ştie mai mult. În tăcerea înţelepciunii ignorante[112] se iveşte o întrebare imposibilă, esenţială, care pune totul sub semnul întrebării.[113] Este excepţia ininteligibilă,

---

[110] *Rimbaud golanul*, în ed. cit., pp. 476-477. Precum fiinţarea desolidarizată de Fiinţă, gândul „se sminteşte, pentru că în loc să marcheze sensul, devine el însuşi liber de orice sens, nesemnificat, înstrăinat faţă de un sens nu doar necunoscut, ci mai ales de neînchipuit, de negândit" (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige / PUF, Paris, 2002, p. 134).

[111] E un alt tip de învăţătură care urmează o cale particulară. De fapt, după Kierkegaard, „două căi se oferă existentului: fie poate face totul pentru a uita că e existent (...); fie îşi poate îndrepta întreaga atenţie asupra faptului că e existent". A filosofa înseamnă „a învăţa" existentele pornind de la un existent, ceea ce presupune un efort continuu spre adevăr. Or „efortul continuu este conştiinţa de a fi existent" (*Post-scriptum non scientifique et définitif aux Miettes philosophiques*, II, 2, chap. 2, în Kierkegaard, *L'Existence*, ed. cit., pp. 46, 48).

[112] Înţeleasă în sens cusanian, de convertire a intelectului prin intermediul credinţei maxime şi al iubirii unificatoare (*cf.* Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, III, 11; Ed. Polirom, Iaşi, 2008, p. 475). *Cf.* „ignoranţa doctorală" (Montaigne), „ignoranţa savantă" (Pascal) sau „ştiinţa neştiutoare" (Schelling).

[113] Dar, întreabă pe bună dreptate Emmanuel Lévinas, „neodihna, neliniştea în care siguranţa împlinitului şi a întemeiatului se pune sub semnul întrebă-

nevalabilă pentru toţi, care vine în aceeaşi clipă cu revelaţia existentului, *în timp ce* acesta pune în criză şi sub acuzaţie odihna (automulţumirea consimţirii), pentru a o destrăma până la limita de netrecut, *înainte ca* neantul să o eclipseze.

„De aici – şi doar de aici – începe filosofia necondiţionată, istorică, nevalabilă pentru toţi – care, prin simplul fapt că este, instituie critica teoriei cunoaşterii aşa cum a fost formulată de filosofia pozitivă şi îi stabileşte limitele." Înainte de a fi libertate, existentul e refuz; mai mult, libertatea sa este refuz al închiderii şi al falselor ieşiri, al imanenţei şi al falselor transcendenţe. Dacă e vorba de o filosofie a rupturii şi a excepţiei, s-ar putea să existe pericolul ca această excepţie să devină concept sau categorie, în măsura în care toate existentele ar fi înţelese drept excepţionale. Dar nu orice existent e excepţie; „o filosofie nevalabilă pentru toţi nu vrea să spună decât, poate: nevalabilă pentru orice om în timp ce e implicat în condiţiile obişnuite ale vieţii în care, pentru fiecare întrebare, există pregătit un răspuns". Doar existentul imprevizibil este excepţie, apariţie bruscă ce face din fiecare *unicul*, noua fiinţă aleasă pentru ea însăşi.[114] Nu *de* ea însăşi, căci „experienţa care va face din noi o « excepţie » şi ne va hărăzi problemelor existenţiale nu depinde de noi".[115] Nouă ne revine să primim

---

rii, trebuie să fie *întotdeauna* înţelese plecând de la pozitivitatea răspunsului, a descoperirii, a *satisfacţiei*?" (*De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit., p. 168).

[114] Dacă gândirea obiectivă (care face sistem) nu are nicio relaţie cu subiectivitatea existentă, fiinţa particulară este mai mult decât specia, categorie creştină decisivă, după Kierkegaard. Este – spune el – „excepţia energică şi hotărâtă" care are puterea de a asimila generalul, pe care-l gândeşte „cu o energie pasionată" (*La Répétition*, în *L'Existence*, ed. cit., p. 66). Astfel de arhi-excepţii sunt Avraam, Iov, dar şi Socrate („meritul incontestabil al lui Socrate este de a fi un gânditor *existent*, şi nu un speculator care uită ce este existenţa", *Post-scriptum...*, II, 2, chap. 2, în *L'Existence*, ed. cit., p. 70).

[115] Ea nu e decât un „accesoriu, mijlocul, instrumentul Providenţei", „experienţa afectivă" înţeleasă de Fondane ca „revelaţie a realului" prin care se manifestă „o realitate mai reală decât cea pozitivă" (*Baudelaire et l'expérience du gouffre*, Seghers, Paris, 1972, pp. 122, 175).

făgăduinţa unei reînnoiri, care nu se adresează decât nouă, dar ea răsună dintotdeauna, *înainte ca* noi să o experiem ca atare. Nu ştim *că* o primim, dar a nu şti *să* o primim înseamnă să ignorăm *înainte ca*-ul său, refuz ce face cu neputinţă *în timp ce*-ul experienţei existenţiale. Ar însemna să rămânem (şi să „ne odihnim") într-o Duminică ce nu se va sfârşi niciodată. Dar făgăduinţa *dă* ceea ce făgăduieşte, este deja darul unui aproape-nimic şi al unui aproape-tot, „ciudata voce a « marii zile de Luni » ce face Duminica Istoriei atât de întunecată, de temătoare şi de lungă".[116]

A lăsa existentul în încleştare cu neantul înseamnă a-l lăsa răvăşit de o „putere magică", revelaţie negativă ce trebuie să rodească, adică să se nege pe sine. Altfel, existentul rămâne în faţa porţii unei Legi închise, pentru care omul crede că e făcut. Căderea în istorie, în somnul „duminical" al exteriorităţii şi al non-sensului, se poate ca atare eterniza în aşa-numita presiune ori chiar teroare a unei istorii impersonale, în care toate sunt încă în mişcarea lumii obiective, evenimenţiale,

---

[116] Fondane preia următoarea însemnare a lui Kafka din *Jurnal*, pe care o foloseşte ca moto la eseul său, de unde şi titlul *Lunea existenţială şi duminica istoriei*: „« Ţie îţi este hărăzită o magnifică zi de luni! » – « Frumos spus, însă duminica aceasta nu se sfârşeşte niciodată »" (*Pagini de jurnal şi corespondenţă*, Ed. Univers, Bucureşti, , 1984, p. 216). Dacă urmăm interpretarea Sf. Maxim Mărturisitorul, este ziua a opta, transformarea reală, după har, şi în acelaşi timp prima zi, unică şi veşnică, „venirea curată şi atotluminoasă a lui Dumnezeu, ce va avea loc după oprirea în stabilitate a celor ce se mişcă" (*Ambigua*, 157). Sau, potrivit lui Schelling, momentul revelator în care „istoria superioară, adică adevărata istorie interioară, irupe în istoria doar exterioară": „Cât de sinistră, goală şi moartă – despuiată de orice conţinut divin – apare istoria, atunci când o lipsim de conexiunea ei cu această istorie interioară, divină şi transcendentă, care e la drept vorbind singura istorie *adevărată*" (*Philosophie de la Révélation*, livre III, PUF, Paris, 1994, p. 238). Despre semnificaţiile „aritmologice" de inspiraţie ioanică ale Zilei a opta, a se vedea studiul lui Virgil Ciomoş, *De la neantul metafizic la vidul existenţial. Benjamin Fondane şi Sabatul de pe urmă*, în Dorin Ştefănescu (coord.; éd.), *B. Fundoianu sau încercarea paradoxului. Pentru o hermeneutică existenţială. Benjamin Fondane ou l'épreuve du paradoxe. Pour une herméneutique existentielle*, Ed. Eikon, Cluj-Napoca, 2010.

conduse de principiul cauzalităţii.[117] Doar o comprehensiune profund existenţială poate face ca evenimentul să îşi dezvăluie lumina în propria existenţă a celui ce înţelege,[118] ceea ce presupune o *metaistorie* sau „o istorie metaistorică", potrivit expresiei lui Henry Corbin, „o istorie existenţială care *sparge istoria* şi istoricitatea obiectivă", în care principiul cauzalităţii e înlocuit cu un „*principiu de smulgere*, adică de smulgere din însăşi cauzalitatea istorică" (smulgere care am văzut că e chiar convertirea), cu alte cuvinte „o eshatologie trăită pe cont propriu".[119] Făgăduinţa nu distruge Legea, îi abrogă judecata; ea vesteşte că poarta Legii e deschisă (şi a fost dintotdeauna), dar nu este decât pentru fiecare în parte, pentru o intrare de excepţie şi de elecţiune care este privilegiul unicului: al omului frânt, înfrânt, în *sfârşit* singur. E Începutul ne-sfârşit în

---

[117] „Istoria ca putere anonimă", istorie ce intimidează conştiinţa individuală, reducând-o la condiţia de obiect prins în capcana trecutului (C. Noica, *De Caelo*, ed. cit., p. 83).

[118] Reflex aproape şters dar iradiant, atestator al „contactului prelungit cu acel lucru *extrem*, cu acel *apeiron* care, odinioară, la întoarcerea de pe munte, strălucea atât de puternic pe chipul Profetului" (*Baudelaire et l'expérience du gouffre*, ed. cit., p. 383).

[119] Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, ed. cit., pp. 169, 171, 216. „Istoria spirituală nu poate fi decât o *istorie antiistorică*, întrucât orice istorie spirituală decurge din « principiul de smulgere » şi nu din principiul de cauzalitate" (*ibidem*, p. 214). Chiar dacă prin *irupţie* e înţeleasă revelaţia – smulgere care nu presupune o ruptură absolută – sau simbolizarea metaistoriei numenale în istoria fenomenală, André Scrima vorbeşte în esenţă despre acelaşi mister epifanic: „Revelaţia istorică reprezintă simbolizarea în lumea istorică fenomenală a unor evenimente desfăşurându-se în lumea metaistorică numenală. Misterul constă tocmai în aceea că evenimentele numenale fac irupţie în lumea fenomenală, că metaistoria se găseşte amestecată în lumea istorică, că nu există ruptură absolută între aceste două planuri" (*Dialectică existenţială*, în *op. cit.*, p. 303). Nu este acesta chiar conţinutul Revelaţiei pe care Schelling îl consideră „istoric", din moment ce intervine într-un timp mundan determinat, şi totodată „o istorie superioară", supramundană, „care se întinde de la întemeierea lucrurilor până la sfârşitul lor"? (*cf. Philosophie de la Révélation*, livre III, ed. cit., p. 51).

care devenirea finitului în finit își *dă* sfârșitul.[120] Așa cum Legea e făcută pentru *cutare* om, „poarta aceasta nu era decât pentru tine", spune paznicul în *Procesul* kafkian. Un *tine* care singularizează accesul, trecerea revelatoare spre lumina ce strălucește în inima Legii. Existentul e cel care se cuvine să o întrebe, dar – ca și în cazul lui Perceval[121] – el trebuie să pună întrebarea justă și urgentă, necondiționată *pentru că* vitală („o întrebare pe care nu o pusese niciodată"), pentru ca Legea să fie suspendată în propria sa desăvârșire. Nu suprimată, ci păstrată (păzită) și surmontată din ea însăși, dezlegată de logica exterioară, reînsuflețită – printr-o ruptură radicală – în revelarea Vieții care se făgăduiește.[122] Căci – după Kafka, citat de

---

[120] „Eshatologia nu poate « începe » decât prin sfârșit. Dar acest sfârșit nu este un termen static, o limită: el este începutul, mereu înnoit, al unui drum nesfârșit de unire îndumnezeitoare", o nouă plecare către un sfârșit mereu nou care „se deschide în condițiile vechii lumi căzând în decrepitudine", marcând trecerea „de la lumea devenirii la veșnicia Zilei a opta" (Vladimir Lossky, *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Ed. Humanitas, București, 1998, pp. 201, 217-218).

[121] Prilej nimerit pentru a preciza că accentuarea actului eshatologic *singular* nu înseamnă – așa cum subliniază Cristos Yannaras – o zăvorâre „în coaja tare a unei « moralități » individuale care sterilizează și înstrăinează viața". Departe de suficiența existențială a individualului, în cadrul existenței personale viața se poate împlini universal, astfel încât să reverbereze orizontic asupra întregii comunități. Faptul că un singur om adevărat – un Perceval, un martir sau un profet – salvează autenticitatea vieții „este o realitate de mântuire pentru noi toți"; în el se arată „posibilitatea recapitulării totului, mântuirea tuturor în persoana unuia singur" (*Libertatea moralei*, Ed. Anastasia, București, 2002, pp. 281, 282 n. 1). În același sens, individualitatea păcatului se conjugă cu supra-individualitatea sa; la ambele capete ale umanității noastre stă câte o singură persoană; printr-una cădem cu toții în păcat, prin cealaltă ne îndreptăm cu toții spre mântuire: „Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om și învierea morților. Căci precum în Adam toți mor, așa și în Cristos toți vor învia" (*1 Cor*. 15, 21-22). *Cf*. *Rom*. 5, 17-19.

[122] Contrar prescripției legale a sabatului, Cristos „a venit să restaureze omul în condiția vieții lui totale, o viață care nu va mai fi abolită de moarte. El instaurează Sabatul lucrării lui Dumnezeu. (...) Cristos sărbătorește sabatul în felul său. În felul lui Dumnezeu. Care restituie viața. Astfel vom atinge un

Fondane – „logica, chiar şi cea mai de neclintit, nu rezistă în faţa unui om care vrea să trăiască".[123] Nu trebuie să forţăm porţi deschise, ci – fără să cunoaştem ca atare darul făgăduit, deja venit – să trăim de pe acum însăşi această deschidere, să trecem pragul unei măreţe zile de mâine. „Când va veni ceea ce e desăvârşit, atunci ceea ce este în parte se va desfiinţa" (*1 Cor.* 13, 10). Păzirea sâmbetei a fost hotărâtă pentru cunoaşterea în parte a celor „robi înţelesurilor celor slabe ale lumii" (*Gal.* 4, 3), care înţeleg potrivit trupului şi literei, dar la plinirea vremii, când litera se desfiinţează şi cele trupeşti încetează, Legea se împlineşte mai presus de simpla ei ascultare. Acum, în „legea cea desăvârşită a libertăţii" (*Iacov* 1, 25), „sărbătorim odihna desăvârşită a firii omeneşti, adică ziua învierii".[124]

CE SE ASCUNDE ÎN VEDERE

„Ridică împrejur ochii tăi şi vezi"
Isaia 60, 4

Un scurt exerciţiu de hermeneutică fenomenologică pe marginea poemului *Plein la vue. Ulysse (Cât cuprinde vederea. Ulisse)*[125] va încerca să deschidă interpretările teoretice de mai sus pe un alt plan, cel al creativităţii poetice. Poemul se prezintă drept un mic scenariu iniţiatic, al conştiinţei private de intenţionalitate, ce se desfăşoară conform etapelor unei adevărate decreaţii a lumii. Lumea văzută se eclipsează treptat, se destructurează regresând înspre momentul pre-originar al neînceputului. În mod paradoxal, reprezentarea mundaneităţii

---

nou sabat. Care nu va mai fi cel al faptelor lui Cristos, ci cel celebrat în *trupul său*" (André Scrima, *Biserica liturgică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 97).

[123] Franz Kafka, *Procesul*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1977, p. 290.

[124] Sf. Ioan Damaschin, *op. cit.*, IV, 23.

[125] Apărut în revista *Unu*, an. III, nr. 29, IX 1930, p. 5; inclus în volumul *Ulysse*, 1933, p. 15. Citatele la care recurgem aparţin ediţiei B. Fundoianu, *Poezii*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1978, pp. 170-173, în traducerea lui Virgil Teodorescu.

iese din vedere, nu mai dă nimic de văzut. Reducţie radicală prin care vizibilul se resoarbe într-o despuiere totală, se adună sub pleoapa închisă. Efect al acestei de-poetizări absolute, ceea ce se ascunde în vedere destituie orice exces intenţional, deschizând un orizont intuitiv de sub nivelul purei percepţii şi, în acelaşi timp, posibilitatea unei revelări de deasupra realităţii efective a trăitului. Ceea ce rămâne totuşi de văzut, dincolo de ecranarea mundană, se arată a fi un ne(pre)văzut de necuprins, dar adânc cuprinzător.

Referindu-se, în *Le possible et la révélation*,[126] la implicaţiile principiului raţiunii suficiente în raport cu posibilitatea instanţei transcendente experienţei, Jean-Luc Marion notează că revelaţia „scapă prin definiţie stăpânirii conceptului, cauzei şi raţiunii". Revelaţia nu se reduce la manifestare, la o evidenţă manifestă a spiritului, care e până la urmă o manifestare a conceptului. Ea nu se limitează la posibilitatea pe care o asigură raţiunea suficientă, nefiind efectivă ca produs al unei cauze. Dar tocmai în posibilitate zace donaţia ei; dacă „mai presus decât realitatea stă posibilitatea",[127] revelaţia arată existentul aflat în posibilitatea deschiderii sale ca *transcendens* a realităţii. „Nu putem înţelege fenomenologia decât dacă o surprindem ca posibilitate",[128] iar întoarcerea la lucrurile însele echivalează cu eliberarea lor de orice prealabil. Posibilitatea ca revelaţia să fie constă doar în donaţia de sine, fără niciun *de ce* care ar readuce fenomenul în jocul cauzei. Or cauza trebuie dejucată; fenomenul există pentru că se dă; existentul se dă

---

[126] Text publicat iniţial în traducere germană, „Phänomenologie und Offenbarung", în A. Halder / K. Kienzler (ed.), *Religionsphilosophie heute*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1988. Apărut apoi în P.J.M. Van Tongeren *et al.* (ed.), *Eros and Eris. Contributions to a Hermeneutical Phenomenology. Liber amicorum for Adriaan Peperzak*, *Phaenomenologica* nr. 127, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht – Boston – London, 1992. Folosim traducerea românească, în Jean-Luc Marion, *Vizibilul şi Revelatul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, pp. 11-37, ediţie la care vom trimite în continuare.

[127] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 50.

[128] *Ibidem*.

pentru că se dă, şi nimic mai mult, deşi el dă întotdeauna *mai mult* decât poate suporta realitatea.

De ce voiam să merg atât de departe să-mi părăsesc patul pune fenomenul străbaterii cuprinsului mundan în orbita (şi în orbirea) unei *ratio* care nu e efectivă decât în virtutea unei *causa*. În plus, voinţa care subîntinde intenţionalitatea ocultează străbaterea însăşi. „Atât de departe" nu e deschisul unui orizont posibil şi nici măcar punctul de fugă al vizibilului. Atât timp cât vizibilul e totodată vizabilul (scopul întrevăzut care ar împlini orice drum străbătut: *şi-i întrebam pe oameni spre care ţel mă-ndrept*), orice depărtare e un aproape din care nu se poate ieşi. Ceva ne ţine şi ne reţine: de ce vrem să mergem atât de departe? de ce vrem să vedem dincolo de odihna părăsită, de „falsa pace a cunoaşterii"?[129] Întrebarea ivită în centrul poemului nu îl surpă, dar zădărniceşte posibilitatea revelaţiei pe care o coboară la acelaşi nivel cu realitatea vizabilă.

Celelalte turnúri interogative ale poemului nu intră în raza raţiunii suficiente, ci par să elibereze posibilitatea, chiar dacă deschid câmp – aşa cum spune Marion – „unor fenomene marcate eventual de imposibilitate":

ce căutam pe balcon?
era un vis sau poate era o viziune?

Prima întrebare s-ar pune de către cineva care se vede dintr-odată într-un loc neaşteptat, neprevăzut de nicio instanţă anterioară. „A căuta" nu implică aici acţiunea deliberată care vizează ceva de aflat, previzibil deci recognoscibil (căci altfel nu ar fi căutat), dar nici ceva necunoscut, niciodată văzut pe care l-am dori. În ambele situaţii, căutarea ar rămâne vizare, intenţie hrănită de *ratio*. Dincolo de orice *de ce* al cauzei manifeste, „ce căutam" exprimă, dimpotrivă, uimirea spontană, neafectată intenţional, ce surplombează deja realitatea: aproape

---

[129] *Fals tratat de estetică*, în ed. cit., p. 683.

un *posibil imposibil* de conceput altfel decât drept ceva ce apare şi se dă ca atare. A doua întrebare marchează locul incert al unei ezitări: vis sau viziune. Nu condiţia de interval e desemnată (între vis şi viziune), ci *posibilitatea* (insuportabilă, căci *imposibilă* raţional) a survenirii unei donaţii. Ceva se dă, ca vis ori viziune, există şi apare aşa cum se dă; în limbaj fenomenologic: câtă apariţie, atâta fiinţă; sau, mai degrabă, tot atâta donaţie. E un fenomen de fiinţă care (se) dă fără a (se) arăta ca atare: vis ori viziune. Dar visul nu e la rândul lui viziune? Nu se prezintă el ca scenariu al posibilităţii ce transcende realitatea? Nu întru totul, deoarece orizontul oniric e atât de legat de realitatea trăirilor de conştiinţă, încât fenomenul pe care îl dă ca posibil re(a)duce la lumea lucrurilor care l-a făcut cu putinţă şi fără de care el n-ar fi. În ultimă instanţă, visul nu *dă* nimic nou, ci redă realitatea conform chipului ei alter şi alterat, rând pe rând refulat şi defulat. Visul nu e decât fenomenul apariţional al unei eclipsări, fereastra dezirabilului prin care se întoarce intenţionalitatea. În schimb, despre viziune n-am putea spune decât că dă ceea ce arată iar ceea ce se arată e arătător, deşi inaparent; un (im)posibil transcendent în raport cu realitatea pe care o între-rupe, ca ceva ce *sur*-vine dincolo de experienţa conştiinţei: precedenţa şi ascendenţa unui mai *pre-sus* de toate, inepuizabil imprevizibil.

Cu cât însă experienţa trăitului este mai prezentă (şi chiar în exces), cu atât donaţia apariţiei este mai ştearsă. „Revelaţia, spune Marion, se anulează atunci când trăirea (*Erlebnis*) persistă în a o epuiza." Ceea ce înseamnă o reducere a transcendenţei revelatoare la imanenţa reală a conştiinţei;[130] aici, metoda fenomenologică nu se aplică decât „pentru a reduce revelatul la trăitul revelatului, deci pentru a oculta revelatul care se revelează el însuşi". Ne aflăm în faţa următoarei

---

[130] Şi nu o „afirmare imanentă a transcendentului" (Maurice Blondel, *Carnets intimes*, PUF, Paris, 1961, p. 525) sau „transcendenţa în imanenţă", care este „trezirea mereu reînnoită în veghea însăşi" (Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit., p. 47).

alternative: „sau gândirea revelaţiei se supune exigenţei fenomenologice de a se reduce la imanenţa trăitului (sau la modurile existenţei), deci la *eu* (sau la *Dasein*), şi atunci revelatul se închide în trăitul revelatului (credinţei, etc.) fără a primi revelatul revelat el însuşi; sau gândirea pretinde să rămână deschisă Revelaţiei ca atare, dar atunci ea trebuie să se elibereze de imanenţa sa în *eu*": *vis* sau *viziune*.

Că ne aflăm totuşi în pragul viziunii, în deschisul non-manifestant al pre-viziunii, ne-o întăresc imaginile smulgerii şi desfacerii, în faţa cărora vederea gândirii rămâne deschisă, pregătită să primească revelarea, ca pe o lumină ne(pre)văzută ce sfâşie ecranarea (sau înnoptarea) mundană:

În noaptea asta am văzut copaci smulgându-se din pământ
focul desfăcuse plicul mării

Eul nu se mai reduce acum la imanenţa trăitului care coboară revelatul printre modurile existenţei; eul e deja aproape-nimicul.[131] Nu trebuie să înşele persoana verbală; *am văzut*, spre exemplu, nu marchează existenţa circumscrisă în limitele trăirii individuale; ceea ce se dă de văzut nu atârnă de eul care vede, şi care nu e decât pânza (*fondul pânzei*) pe care joacă viziunea. Viziune ce dejoacă însă orice vizare:

pe fondul pânzei care reprezenta pampasul
un cal alerga nechezând pe un nor
el uimea ochiul albastru al porumbeilor obosiţi

Smuls din imanenţa finitudinii terestre, eul nu se eliberează, ci se decreează. Ceea ce apare în vedere – ca re-prezentare

---

[131] „Eul nu se pierde întrucât el nu-şi aparţine. El nu e deci decât ca neaparţinând sieşi, şi prin urmare ca mereu deja pierdut" (Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris, 1980, p. 105).

întreţesută în pânza mundană – nu mai e ponderea pământescului, ci duhul viu, însufleţitor, al focului, posibilul imponderabil, o cale a zborului. Dacă alăturăm aceste imagini celor din *Isaia* 60, 8 („Cine zboară ca norii şi ca porumbiţa spre sălaşul ei?"), desluşim mai degrabă o *orientare* decât un orizont, un *orient* şi o originare, Răsărit care abia el deschide un alt orizont. Vederea însăşi nu e orientată *spre*, ci *de* ceea ce vede, de un cuprins care întrece câmpul vizual al fenomenelor previzibile. Totul atrage către focarul însuşi al revelatului, astfel încât ceea ce e văzut se arată drept cel care *dă* de văzut şi face vederea cu putinţă: *ochiul albastru*. Căci – spune Heidegger – „din inima albastră străluceşte sacrul, învăluindu-se totodată în întunericul care emană din acest albastru. Sacrul rămâne neclintit în timp ce se sustrage (...). Luminozitatea adăpostită în întuneric este albastrul".[132] Nu ochiul albastru al purităţii e văzut, ci vizibilul care se mişcă spre el, existentul trimis spre esenţa sa originară. Neclintit şi uimit, e invizibilul din care se revarsă ceea ce el face vizibil. Retrasă în propria sa învăluire, forţa deipetă cheamă la vedere, dezvăluie ceea ce răsare, străluceşte dând strălucire: „Albastrul nu este o imagine menită să exprime sensul sacrului. Datorită profunzimii lui care strânge laolaltă şi care abia în învăluire îşi dobândeşte strălucirea, albastrul este el însuşi sacrul".[133] Materia e dezlegată de povara gravitaţiei, volatilizată şi spiritualizată:

pâini voiajau prin aer cu ochii deschişi

Funcţia de „aripă" marchează deriva generală a materiei înspre spirit, recuperarea energiilor sale alese, de-rivate, fără

[132] *Limba în poem*, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 316.
[133] *Ibidem*, p. 317.

margini, act de dezmărginire şi în acelaşi timp de *sus*-tragere, de absorbire a ceea ce e văzut în ochiul care vede.[134]

„Obstacolele în calea revelaţiei – adaugă Marion – coincid cu condiţiile manifestării ei", cu un orizont al obiectivităţii în care ceea ce apare se închide în cuprinsul vederii, fără să dea ceva mai mult decât îngăduie principiul raţiunii. Când Fondane spune:

voiam să aprind lampa raţiunii
voiam să-mi trezesc muşchii
să mă ascund după pata de unsoare,

el ridică în faţa eului astfel de obstacole ce obturează posibilitatea revelării. Atât lumina raţiunii, cât şi corpul trezit în această lumină, laolaltă cu intenţia conştiinţei voluntare de a face ca realitatea să se arate pe măsura cuprinsului inteligibil şi de a se ascunde totodată în spatele cărnii corespund obstacolelor sau vălurilor ce ecranează lumina revelării.[135] Dacă totuşi

era acolo lumea vegherii a minunilor

înseamnă că ceea ce se interpune în calea revelaţiei creează o distanţă necesară – un gol – pentru ca ceva să poată surveni drept alteritate absolută, orbitoare. Nu am avea cunoştinţă de darul revelat dacă el s-ar da în in-diferenţa nemarcantă a egalabilului. Ceea ce se dă e atât de diferit de ceea ce avem şi

---

[134] „Natura – spune Platon – a înzestrat aripa cu puterea de a face ca ce e greu să se ridice către înalturi, acolo unde îşi are neamul zeiesc sălaşul. Din toate câte ţin de trup, ea mai ales ne înrudeşte cu divinul" (*Phaidros*, 246, d). Dimpotrivă, „supunerea la greutate e cel mai mare păcat", remarcă Simone Weil, căci „greutatea determină coborârea, iar aripa, suişul" (*Greutatea şi harul*, ed. cit., pp. 39, 40).

[135] Carnea e „vălul pe care îl aşezăm în faţa noastră ca ecran între Dumnezeu şi noi" (Simone Weil, *op. cit.*, p. 99).

suntem, încât e un altul inegalabil, lumină a vegherii şi a minunii (*veille* et *merveille*). Lumină în care eul trezit, vigilent, veghează minunea supra-vegherii;[136] condiţia sa itinerantă nu e rătăcire, ci pelerinaj, exod iniţiatic (*evreu de bună seamă şi totuşi Ulisse*). Departele (*să merg atât de departe*) destituie atât autosuficienţa eului, cât şi buna vecinătate a celui proxim. Instituie însă, pe de o parte, diferenţa, relieful care dă verticalitate golului, iar, pe de altă parte, aduce tot ce e diferit în necuprinsul unei unice revelaţii.[137] Niciun compromis ori foame a lumii nu poate afecta acest tărâm u-topic; el nu poate fi *mâncat*, în sensul în care nu se oferă îndestulării ci necuprinderii. Univers in-util, imposibil de *jupuit de piele*, al imposibilului însuşi, cu neputinţă de străbătut doar la suprafaţă, pe cărările netede ale aparenţei. Aici spaima golului e absolută, vedere a angoasei ce creează idolii mulţimilor dezlănţuite. O punere în scenă ca triumf al nefiinţei sau al suprafeţei, ca deschidere a unui orizont în care intenţionalitatea poruncii şi imperativul jertfei să fie scandate pe faţă, aruncate în faţă precum sloganul unor *pumni de cuvinte*. „Pentru că îi fixează *a priori* o dimensiune, o şedere, deci o limită – precizează Marion –, conceptul însuşi de orizont descalifică posibilitatea unei revelaţii în chiar momentul în care face cu putinţă orice manifestare." Orizont orizontal, lipsit de verticalitatea – crucială – a revelaţiei, atunci când angoasa întăreşte neantul atât timp cât nu-l revelează în chiar cuprinsul existentului:

Strigam că-s liber fericit dar groaza
îmi arunca un soare crud abia copt
ce putrezea când l-atingeam cu mâinile

Dacă însă, dimpotrivă, experienţa viziunii e înţeleasă (experiată) ca neantizare, la fel cum nefiinţa e încercată ca

---

[136] *Cf.* E. Lévinas, *op. cit.*, cap. „De la conscience à la veille" (pp. 34-61).
[137] „Fiii tăi vin de departe" (*Isaia* 60, 4).

bord invizibil al fiinţei, un cearcăn de invizibilitate, atunci „lumea este viziune a lumii şi nu ar putea fi altceva. Fiinţa e mărginită (*bordé*) pe toată întinderea sa de o viziune a fiinţei, care nu e o fiinţă, ci o ne-fiinţă".[138] Angoasa dezvăluie neantul pe care raţiunea îl ascunde, „un neant *în* existent",[139] dezlegat de raţiune şi revelând o lipsă ontologică ce mistuie existentul. Acest punct interior al dezvăluirii nu e un cuprins cogitabil ori un orizont al fiinţei, conform măsurii doxale, ci un invizibil incomensurabil paradoxal ce nu intră în cuprinsul vederii. Neantul e astfel revelat (prin filtrul angoasei) drept ceea ce nu e (văzut), căci redus la condiţia de singurătate absolută.[140] Desprins de nefiinţa de neabordat, eul ajunge să vadă tocmai pentru că el însuşi îşi e pentru sine un neajuns, un *a nu fi*. „A vedea înseamnă *a nu fi*",[141] întrucât ceea ce e de văzut este un *a fi*. Nu vedem ceea ce este decât cu condiţia – *în* condiţia – să nu fim nimic, să nu ne vedem sau să ne vedem ca nimic, să nu mai avem în vedere *nimic de făcut*[142]:

---

[138] Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 106.

[139] Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel et le dimanche de l'histoire*, ed. cit., p. 32.

[140] „Singur în laptele dulce al întunericului" – aşa cum citim în poemul *Ci eu singur sub pământ* de Ion Mureşan (în vol. *cartea Alcool*) – semnifică aceeaşi întunecare a perspectivei, unde reducţia sfâşietoare a mundaneităţii diurne înseamnă eclipsa oricărui orizont, închiderea în sine până la fruntariile strâmte ale trupului, regresia în limbul amniotic al prefiinţării: apocalipsă a singularităţii creatoare. Iar ieşirea la lumină – renaşterea în „ziua când carnea e luminoasă" – se petrece precum o lepădare de sine, un spasm şi o smulgere călăuzite angelic. Atunci „plâng, / că întunericul rămâne singur", întrucât ceea ce e părăsit – urmă a lumii destrămate sau neant revelat – e depăşit întru lumina ce răsare nictifanic din chiar întunericul abandonat teribilei singurătăţi dezertate. Întuneric lăsat singur, strivit de angoasa ce-l dezvăluie în inima absenţei şi a părăsirii. Căci ce e mai singur decât ceea ce nu e locuit nici măcar de un eu care-şi plânge singurătatea? „În felul acesta, neantul devine suprema atestare a fiinţei" (André Scrima, *Timpul rugului aprins*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000, p. 42).

[141] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 107.

[142] Nu e aceasta chiar oferirea absolută, donaţia reculegerii în credinţă? „Nimic mai caracteristic – spune Gabriel Marcel – decât gestul credinciosului

ce-aş fi putut să fac decât
să izbucnesc în râs satisfăcut
singur! eram deodată singur în lume...

Singurătatea *în* lume şi *în* sfârşit (în lumea sfârşită) – sau excepţia ininteligibilă – marchează ultima treaptă a reducţiei eshatologice a eului, rămas încă prins în orizontul mundaneităţii, orizont care însă se destramă – reamintim – „în pragul omului *în sfârşit singur*".[143] Pentru ca lumea să nu mai deschidă niciun orizont, pentru ca revelaţia să fie posibilă, lumea însăşi trebuie să se eclipseze, să-şi piardă astrul într-un adevărat dez-astru[144] (*apokalypsis*) în care nimic nu se mai oferă vederii, decât – poate – sclipirea dispariţiei:

(...) un soare crud abia copt
Ce putrezea când l-atingeam cu mâinile

---

care îşi împreunează mâinile atestând prin chiar acest gest că nu e nimic de făcut, nimic de schimbat, doar de dat: gest de dedicare şi de adorare" (*Le sacré à l'âge technique*, în „Présence de Gabriel Marcel", nr. 19, Paris, 2010, p. 16).

[143] *Conştiinţa nefericită*, ed. cit., p. 282. „A te despuia de domnia imaginară asupra lumii. Singurătate absolută. Atunci obţii adevărul lumii" (S. Weil, *op. cit.*, p. 49). Pornind „de la puţinătatea lumii şi a omului", remarcă Andrei Pleşu, eticul întâlneşte metafizicul (sau propria sa origine restauratoare); prin urmare, „nu numai că *există* o etică a singurătăţii, dar ea este *tărâmul constitutiv* al eticii, însuşi principiul ei: nu se poate ajunge la un bun dialog cu ceilalţi înainte de a fi dialogat – în singurătate – cu « celălalt » dinlăuntrul tău, precum şi cu o ipostază a alterităţii, care nu e nici înăuntrul tău, nici în afară, ci în spaţiul nespaţial, misterios şi imperativ al posibilului", „cu un « altceva » care e dincolo de ins, dar şi dincolo de comunitate. *Acesta* va fi *altceva*-ul constitutiv al eticului" (*Minima moralia*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, pp. 120-121, 127).

[144] „Dezastrul este acel timp în care nu mai putem pune în joc, prin viclenie, violenţă, viaţa pe care încercăm, prin jocul acesta, să o menţinem încă, timpul în care negativul amuţeşte iar oamenilor le-a urmat infinitul calm (efervescenţa) care nu se întrupează şi nu se face inteligibil" (M. Blanchot, *op. cit.*, p. 69).

Soarele lumii (laolaltă cu prezenţa indiscretă a eului) trebuie să apună, să putrezească, pentru ca un *alt* orizont să se deschidă în vedere:

(...) încercam să aflu unde-i Dumnezeu[145]

„Orice vizibilitate, spune Marion, ia loc în măsura cadrului său (...); dar ceea ce se revelează astfel umple până într-atât dimensiunile şi posibilităţile pe care le oferă acest cadru, încât fenomenul rezultant îşi pierde contururile el însuşi." Un cadru inconturnabil al supra-măsurii:

toate sertarele erau în sfârşit deschise, căscate.

Deschiderea reprezintă o alterare a orizontului de către o revelaţie incomensurabilă, cu atât mai paradoxală cu cât ceea ce se deschide este o revelaţie a închiderii, a sfârşitului.[146] *În* sfârşit – ca şi *in*-finit – golul se deschide *cât cuprinde vederea*. Între *fondul pânzei care reprezenta pampasul* şi *am sfâşiat pânza cerată a neantului* se întinde întreaga distanţă – diferenţă – ce desparte simpla imagine a re-prezentării urzite, înfăşurate în conturul vizării intenţionale, şi orizontul bruiat, sfâşiat, al neantului desfăşurat în surplusul saturaţiei intuitive.[147] Dar ce se ascunde în vedere nu e ce se are în vedere. Ceea ce dă de văzut este un ascuns inaparent, un *absconditum* divin,[148] invizibil până la transparenţă, cum ar spune Lévinas:

---

[145] „Nu vei mai avea soarele ca lumină (...), ci Domnul va fi pentru tine o lumină veşnică" (*Isaia* 60, 19).

[146] Este chiar „paradoxul dialecticii existenţiale: în absenţa perspectivei sfârşitului, totul devine sfârşit, limitat. Eternitatea nu se descoperă decât prin perspectiva unui sfârşit" (A. Scrima, *Antropologia apofatică*, ed. cit., p. 312).

[147] „E necesară totuşi o sfâşiere, ceva disperat pentru ca acest gol să se producă" (S. Weil, *op. cit.*, p. 48).

[148] „Dumnezeu ascuns" (*Isaia* 45, 15), „Dumnezeul necunoscut" (*Fapte* 17, 23): „Acesta este chipul lui Dumnezeu celui nevăzut" (*Col.* 1, 15). Adică „ceea

Unde-ar putea să se ascundă, să se înghesuie
Unde-ar putea de-atâta vreme să îmi apese pleoapele?

Dacă ceea ce dă de văzut e transcendent vederii (experienţei pe care o pune în condiţia vizibilităţii), e totodată un imemorial pre-originar („de atâta vreme sunt cu voi", *Ioan* 14, 9), un neînceput al luminii cu care nici gândirea şi nici vederea nu pot începe, revelat în Sfârşit.[149] Eul nu se mai vede în orizontul finit al fiinţei şi al vizării sale mundane sau cogitante; pur şi simplu eul nu mai este, învăluit în ascunderea care îl dezvăluie.[150] Abia acum i se arată o lumină cu neputinţă de arătat; va vedea, va străluci (*Isaia* 60, 5) în ceea ce îi dă strălucire. Doar pentru Dumnezeu a vedea e totuna cu a fi, căci transcendentul creează vizibilul în vederea căruia El este invizibil: „Şi cum, pentru tine, a vedea înseamnă a fi, eu sunt pentru că Tu mă priveşti".[151] Ceea ce vede eul golit, revenit la sine, e cuprins de vederea pe care nu o poate cuprinde. Intrând „în întunericul unde era Dumnezeu" (*Ieşirea* 20, 21), cu pleoapele apăsate de un insuportabil orbitor, vede prin vederea celui ascuns.

---

ce, comparat cu orice alt existent, este supra-existent, nu doar ca *idee* superioară, ci ca *Existent efectiv*" (F.W. J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre I, ed. cit., p. 176).

149 Un dintotdeauna Deschis, dincolo de temporalitatea lumii: „Porţile tale mereu vor fi în lături, zi şi noapte vor rămâne deschise" (*Isaia* 60, 11).

150 „Cine îl caută pe Dumnezeu trebuie mai întâi să se facă nevăzut şi să-şi comunice transparenţa lumii" (Emmanuel Mounier, *L'Espoir des désespérés*, Seuil, Paris, 1953, p. 148). „Dumnezeu e tot timpul de faţă, dar noi îl ascundem. A fi mistic sau a fi un sfânt înseamnă, dimpotrivă, un om pe care Dumnezeu îl ascunde în Sine" (André Scrima, *Funcţia critică a credinţei*, ed. cit., p. 134).

151 Nicolaus Cusanus, *De visione Dei*, IV. „Dumnezeu – adaugă Cusanus – este pentru toate [lucrurile] ceea ce este vederea pentru cele ce se văd" (*De Deo abscondito*, în *Pacea între religii. Despre Dumnezeul ascuns*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 132).

(3) Dialectica poeziei

CÂND FILOSOFIA ÎNTÂLNEŞTE POEZIA. O PERSPECTIVĂ HERMENEUTICĂ

Vorbind despre înrudirea profundă dintre religie, filosofie şi artă, în virtutea comunei lor perspective deschise asupra totalităţii („acea rădăcină adâncă, din care se înalţă deopotrivă pietatea religioasă, cugetarea metafizică şi creaţia artistică"), sentiment pe care epoca noastră l-a pierdut, T. Vianu constată că, pe de o parte, „problema raportului dintre filosofie şi artă nu depăşeşte (...) domeniul spiritului omenesc cu implicaţiile lui transcendente, pe când cine vrea să istovească cuprinsul problemei religioase trebuie să urmărească nu numai reacţiile spiritului uman în direcţia aprehendării absolutului, dar şi reacţiile acestuia în tentativa lui de a se ascunde sau dezvălui". Pe de altă parte, „nici religia, nici filosofia, nici arta nu sunt obligate a sacrifica ceva din originalitatea lor, pentru a stabili legături între ele".[1] Mai mult, ele sunt – potrivit lui Gabriel Marcel – „activităţile centrale prin care omul se repune pe sine în prezenţa misterului care-l întemeiază şi în afara căruia nu este decât neant: religia, arta, metafizica".[2] Pornind de la aceste câteva remarci preliminare, vom zăbovi în lumina pe care o mărturisesc trei cuvinte, al filosofiei, al poeziei şi al experienţei religioase, aşa cum a ştiut să o vadă Hans-Georg Gadamer.[3] Ceea ce se prezintă ca eveniment în aceste cuvinte

---

[1] Tudor Vianu, *Filosofie şi poezie*, Ed. enciclopedică română, Bucureşti, 1971, pp. 15-19.

[2] „Schiţă a unei fenomenologii a lui A-avea", în Gabriel Marcel, *A fi şi a avea*, Ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 190.

[3] Capitolele intitulate „Filosofie şi poezie" şi „Experienţa estetică şi cea religioasă", în Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, pp. 165-175, 127-142. Toate citatele, fără altă menţiune, aparţin acestor capitole din ediţia citată.

se dă pe faţă, ca în-făţişare a adevărului ieşit în neascundere, ajuns la vizibilitatea înţelegerii. Iar ceea ce înţelegem este ceea ce vorbeşte şi mărturiseşte în faţa noastră, propriei noastre priviri pe care o călăuzeşte, indicându-i semnul vizibil al unei apariţii rostitoare. Dacă primul versant al problemei pune în raport conceptul filosofic şi cuvântul poetic, al doilea aduce în discuţie o dublă mărturisire, poetică şi religioasă.[4] În plus, aşa cum subliniază L. Blaga, având în vedere că „gândirea filosofică în general şi gândirea metafizică în special au avut darul de a fecunda poezia şi arta timpurilor", vom încerca să lărgim orizontul interpretării, restabilind perspectiva obiectului ei, pe măsura solicitării pe care poemul însuşi o adresează înţelegerii critice, şi anume ridicarea ei la nivelul unei reflecţii filosofice preocupate de sensul acelui *a fi* originar care *dă* fenomenul poetic, deschizând o altă cale a exegezei. Iar „dacă rostul pozitiv al criticii îl dibuim în ridicarea pe plan de conştiinţă a valorilor de penumbră sau chiar subterane ale unei opere poetice, e clar că filosofia poate să pună la dispoziţia criticului unelte din cele mai eficace şi mijloace de sondaj şi de determinare conceptuală, cu totul singulare".[5]

1. Tensiunea dintre filosofie şi poezie exprimă apropierea şi totodată depărtarea dintre concept şi imagine. O tensiune rodnică, întrucât ambele demersuri pornesc de la limbă şi nu se plăsmuiesc decât în interiorul unei limbi. Sunt, pe de o parte, manifestări ale *diferenţei* pe care cuvântul le înregistrează ca atare în semnificativitatea rostirii, dar, pe de altă parte, creaţii ale aceleiaşi vorbiri, ale unei limbi *comune* care simte nevoia fie să conceptualizeze, fie să imagineze. Problema pe

---

[4] Nu abordăm aici raportul dintre filosofie şi poezie intens tematizat de romantismul german, discutat pe larg în toate articulaţiile sale (la fraţii Schlegel, Novalis, Hölderlin şi Schelling) în cartea noastră *Creaţie şi interpretare. Studii despre arta cuvântului*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2003.

[5] Lucian Blaga, *Critica literară şi filosofia*, în rev. *Sæculum*, anul I, martie-aprilie 1943, pp. 3, 10.

care şi-o pune Gadamer este aceea a modalităţii prin care „limba, unicul mijloc a ceea ce este gândit, precum şi a ceea ce e poetizat, poate realiza această comunitate şi această diferenţă". Se ştie că în discursul obişnuit cuvântul spus nu poate sta pentru sine, ci trimite întotdeauna dincolo de ceea ce spune. Aspect valabil atât pentru limbajul cotidian, cât şi pentru cel al ştiinţelor care sunt obligate să indice cu limpezime lucrul pe care îl desemnează şi căruia îi dau un nume inconfundabil. Dimpotrivă, cuvântul poetic, întocmai ca şi cel filosofic, stă pentru sine, în sensul că nu mărturiseşte altceva decât propria apariţie pe care o impune dincolo de textul sau contextul ivirii sale. El nu indică altceva, nu arată spre ceea ce el nu este, ci se reprezintă în pura sa prezenţă, *se prezintă* ca fiind şi semnificând ceea ce este. Dacă am încerca să distingem cuvântul filosofiei de cel al poeziei, ar trebui să remarcăm că efortul de conceptualizare implică o pierdere a limbii. În accepţia sa fenomenologică (şi nu numai), filosofia va încerca mereu să pună între paranteze experienţa realităţii contingente, să ridice înţelesul lumii vieţii la esenţa sa apriorică, să o reducă la generalizarea abstractă a conceptului. Efort care pare să lase în urmă simplul cuvânt, să-l depăşească în expresivitatea sa concretă. Filosofia realizează astfel transcendenţa conceptului în raport cu limba ce dispare laolaltă cu realitatea suspendată. Iar particularitatea enigmatică a artei, şi cu deosebire cea a poeziei, manifestă aceeaşi tendinţă idealizantă, însă de data aceasta idealitatea creaţiei se întemeiază pe o reducţie eidetică „îndeplinită spontan", după cum afirmă Husserl. Ceea ce cuvântul filosofiei restrânge ca urmare a unui proces de reflecţie, cuvântul poeziei realizează dintr-odată, în însăşi „trăirea" experienţei artistice.[6] Cel dintâi ne vorbeşte cu gândul

---

[6] „Poetul şi-ar dobândi puterea din faptul că poate realiza *direct* trecerea de la devenire la fiinţă, tot aşa cum poate, *direct*, fără medierea discursului de care are nevoie filosoful, să găsească unitatea iniţială" (Jean Burgos, *Pentru o poetică a imaginarului*, Ed. Univers, Bucureşti, 1988, p. 470).

care se dispensează de cuvânt pentru a extrage, din chiar acest cuvânt absorbit în sine, principiul celor ce există dincolo de reprezentarea conceptuală. În concept, cuvântul își dă duhul pentru a lăsa să se întrevadă esența necuvântătoare, esența tăcută care doar astfel se poate prezenta. Cel de al doilea ne vorbește cu ceea ce stă pentru sine ca imagine a unei realități simbolizate. Ceea ce reducția realizează aici este de fapt nu o ridicare la esență, ci o sublimare ideală. În imagine, cuvântul poetic trăiește o nouă viață, căci el nu lasă în urmă nimic, ci aduce mereu la ceea ce abia cu el urmează să fie.[7] Astfel că apropierea dintre poezie și filosofie – acea alteritate sau non-pertinență semantică pe care ambele o postulează față de uzajul comun ori științific al limbii – pare să nu fie îndeajuns de solidă pentru a putea anula distanța dintre ele. „Cuvântul care « stă » și cel care dispare în ceea ce nu se poate spune nu sunt oare niște extreme?", se întreabă Gadamer. Și atunci, dacă lucrurile stau astfel, problema care trebuie pusă este aceea a „modului în care se comportă una față de alta aceste două forme de limbă eminente și totodată contrare – adică textul poeziei care « stă » în sine și limba conceptului ce se anulează pe ea însăși, lăsând în urma sa orice fel de fapt petrecut". Abordată dinspre extreme, această problemă se va limpezi mai întâi plecând de la limbajul poeziei lirice, iar apoi de la conceptul dialectic.

Poezia lirică. Gadamer ia ca exemplu forma radicală a acelei *poésie pure* pe care, în descendența lui Mallarmé și a lui Valéry, a teoretizat-o abatele Brémond, cu accent în special pe muzicalitatea limbii, pe echilibrul creator între sunet și sens.[8]

---

[7] „Imaginea – subliniază T. Vianu – împlinește totuși funcțiuni deosebite în poezie și în filosofie. Căci pe când imaginea poetului este prețuită în sine, aceea a filosofului nu face decât să vehiculeze un sens care nu numai că o depășește, dar care se impune cu preferință atenției cititorului" (*op. cit.*, p. 66).

[8] „În sensul riguros al cuvântului, poetul este o voce – *os magna sonaturum* – sau nu este. Atât timp cât cuvintele folosite nu sunt decât semne intelectuale, avem doar poezie latentă sau difuză, poezie virtuală, și nicidecum poezie

Este cazul cel mai dificil de investigat, căci în forma radicală a poeziei lirice cuvântul este atât de cuvântător, şi deci în cea mai înaltă măsură expresiv şi de sine stătător, încât se află la cea mai mare distanţă posibilă faţă de cuvântul discursului cotidian ori al celui ştiinţific. Distanţă care instaurează ea însăşi un cuvânt, dă cuvânt unei plăsmuiri ce constituie „unitatea unui discurs" a cărui semnificativitate se încheagă în ţesătura pluralităţii sale expresive. Dacă poetul – conform aprecierii lui Brémond – este o voce, creaţia lui este o construcţie plurivocă, o întretăiere a conotaţiilor care, fiecare în parte, dezechilibrând limbajul comun, „ridică" poemul, îi verticalizează prezenţa. În mod paradoxal, doar acest limbaj dislocat ori chiar răsturnat aşază poemul în poziţia ce-i este proprie, în locul în care el poate rosti. Nu e un simplu context, precum cel al vorbirii în care cuvântul numeşte abia în instanţa de discurs impusă de actul comunicării. „Prin numire, ceva este chemat întotdeauna în actualitate", cuvântul însuşi fiind chemare la prezenţă, convocare a tot ceea ce aşteaptă un *semn*. Lucrul semnificat e lucrul chemat la o existenţă discursivă, lucrul al cărui grai se articulează în unitatea unui sens. Ce se întâmplă însă în poezia în care cuvântul nu mai numeşte ceva de dincolo de sine, nu mai cheamă nimic altceva decât propria sa strălucire, propriul său sunet? „Cum se poate alcătui un întreg din figuri sonore şi din zdrenţe de sens? (...) Cum să mai iasă în relief cuvântul din valurile comunicării? Cum să se mai adune în sine, dacă nu prin înstrăinarea aşteptărilor mult prea obişnuite ale vorbirii?" Întrebările pe care şi le pune Gadamer vizează tocmai unitatea fisurată a unui limbaj dizident, saturat cultural, dar incapabil

---

adevărată" (Henri Brémond, *Prière et poésie*, Grasset, Paris, 1926, p. 173; *cf.* şi cap. *Le catharsis et la magie des vers*). În acelaşi sens – într-o scrisoare adresată lui H. Brémond cu referire la poezia pură – Claudel observă că, spre deosebire de cuvintele obişnuite care sunt folosite „nu prin faptul că ele *semnifică* obiectele, ci prin faptul că le *desemnează*", poetul recurge la *lucrul pur*, nu cu valoarea de folosinţă cotidiană, ci „în plenitudinea sensului său" („Lettre à l'abbé Brémond", în Paul Claudel, *Réflexions sur la poésie*, Gallimard, Paris, 1979, pp. 96, 98).

să vorbească pe înţelesul tuturor. Pe de o parte, cuvântul e luat de fluxul comunicării care îl banalizează, îi toceşte semnificaţiile, înscriindu-l pe orbita moartă a stereotipurilor. Vina, în această situaţie, nu e a cuvântului, ci a gândirii care, în loc să gândească pentru a putea vorbi, vorbeşte – ia cuvântul – chiar în locul dezertat de ea însăşi. Pe de altă parte, cuvântul poeziei, în cazurile extreme, se închide în sine, căci, dorind să fie cât mai mult cu putinţă, sfârşeşte prin a-şi ermetiza semnificaţiile. El nu mai vorbeşte decât pentru sine, pentru propria glorie pe care nimeni nu o vede, întrucât nimeni nu e chemat să o celebreze. În primul caz, avem cuvântul obscur înstrăinat de propria esenţă; în al doilea, cuvântul obscur amuţit în slăvirea de sine. În ambele cazuri, unitatea de sens a discursului este respinsă, pusă în criză. Totuşi, afirmă Gadamer, „nu se renunţă la unitatea de sens acolo unde este vorbire. Ea este însă condensată într-un mod complex". Trebuie însă convenit că nici chiar în cea mai ermetică poezie pură unitatea de sens nu poate fi abolită în mod absolut. Ce rămâne *între* cuvintele care par să se îndepărteze unele de altele, însingurate în propria lor celebrare? Acel câmp magnetic al textului ce le cuprinde pe toate, energia pe care o degajă laolaltă în tensiunea aceluiaşi întreg. „Niciun cuvânt al unei poezii nu înseamnă ceea ce spune. Dar în acelaşi timp el se retrage asupra lui însuşi pentru ca alunecarea în proza vorbirii şi în retorica ce-i aparţine să fie îndepărtată." Niciun cuvânt poetic nu vorbeşte fără *să lase să se înţeleagă*, fără să dea de gândit. Ceea ce el înseamnă nu e un semn a ceea ce spune. Este chiar ceea ce îl salvează de „proza" vorbirii şi de retorica proprie, căci el nu e liber decât în aluzia unei spuneri non-pertinente, în sugestia rostirii.[9] Dacă acest cuvânt nu arată şi nu mărturiseşte decât ceea ce este, atunci

[9] În operele de artă, remarcă T. Vianu, „regăsim un înţeles pe care nu-l putem subordona unui concept sau unei legături de concepte precise, un înţeles mai bogat şi care, debordând necontenit conceptul, provoacă lucrarea niciodată limitată a restabilirii înţelesului" (*Tezele unei filosofii a operei*, în Tudor Vianu, *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1982, p. 361).

ceea ce el este – fiind mai mult decât pare să spună – se spune mai puţin decât lasă a se înţelege. Or, tocmai această sub-înţelegere îi asigură semnificativitatea apariţiei; doar această hiper-înţelegere îl lasă să vorbească, să stea în sine şi în cuprinsul rostitor al poemului, în adăpostul unei ascunderi deschise.

Conceptul dialectic. Ce este însă limbă în filosofie? Dacă putem vorbi de limba filosofiei, ne referim cu siguranţă la logica propoziţiei (a unei propuneri) care nu este cea a pertinenţei semantice proprii vorbirii cotidiene. Alegând exemplul dialecticii hegeliene, Gadamer nu numeşte doar un caz extrem al logicizării cuvântului, ci îl extinde la orice tip de discurs filosofic. Hegel însuşi a observat că „forma frazei nu are îndemânarea să exprime adevăruri speculative", adică nu are la îndemână mijloace discursive îndeajuns de performante pentru a exprima esenţele inexprimabile. Căci ce este un adevăr speculativ dacă nu esenţa lucrului ajunsă la cuvânt, care se rosteşte ca atare în ideea sa reprezentativă (intuitivă), făcând lucrul să se arate ca identic cu sine însuşi, să se prezinte pe numele său real?[10] Spre exemplu, prietenia ori iubirea sunt acele lucruri care se rostesc în fel şi chip în retorica zilnică a unei vorbiri ce nu oboseşte să-şi declare, cu fiecare prilej ce se iveşte, iubirea de sine, filo-*logia*, acel cuvânt îndrăgostit de tot ce seduce numind. Esenţa iubirii însă, ori a prieteniei, poate fi numită, sedusă prin cuvântul care se adresează celui iubit, prietenului pe care îl invocăm? Dacă doreşte să-şi respecte menirea, filo-*sofia* nu poate fi decât contemplare a ceea ce nu poate rosti, speculaţie,

---

[10] „Latinescul *speculum* semnifică atât oglinda în care un lucru se reflectă, cât şi imaginea ce dublează acel lucru. În ultimă instanţă, numeşte tocmai acest fenomen mai ciudat al reflectării de sine, nu în sensul psihologic al expresiei. La limită, ceea ce se reflectă şi imaginea sa ajung să însemne unul şi acelaşi lucru. (...) Locul intangibil în care se petrece o astfel de bifurcaţie, oglinda ca atare, face şi ea parte din acest fenomen. Doar în acest sens profund echivoc se poate vorbi despre gândire ca oglindă (*speculum*)" (Ştefan Afloroaei, *Metafizica noastră de toate zilele*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 39). *Cf.*, în acelaşi volum, cap. „*Mens speculativa & speculatio nocturna*" (pp. 104-113).

adică reflectare a unui originar de dincolo de cuvânt.[11] Înseamnă că adevărul speculativ, oglindit în limba filosofării, nu poate fi iubit decât cu înţelepciune, întrucât neavând nume şi adresă, deci nici loc stătător al destinaţiei, el nu poate fi chemat la rostire. Nesupus niciunui cuvânt, neconvocat de niciun destin lingvistic, adevărul nu vorbeşte, ci luminează vorbirea. „Premisa comună oricărei filosofări – precizează Gadamer – e aceea că filosofia ca atare nu are o limbă adecvată misiunii sale." Limba filosofiei este conceptul, argumentaţia ideatică, logica propoziţiei care, având drept obiect ideea, gândeşte cu idei. Gândire exterioară lucrului gândit, întrucât interioritatea originară pe care o vizează se refuză oricărui concept-subiect impus din afară. Este poate cea mai gravă insuficienţă a conceptului dialectic: el nu creşte din lăuntrul lucrului, ca ceva ce poartă esenţa înspre cuvântul ce o cheamă, ci califică în abstract o realitate vie pe care o doreşte şi o plăsmuieşte după chipul şi asemănarea sa. De aceea, limba filosofiei ar trebui să fie, mai degrabă, rodul unei reflectări eidetice, al unui raport speculativ în care gândirea lucrului nu este – nu poate fi – altceva decât luminare a ceea ce în lucru se pro-pune inteligibilului, ca fenomen vizibil, sesizabil şi interpretabil în apariţia sa *concretă*. Este un alt fel de a spune că originarul prieteniei nu există decât într-un fel de cuvânt mut ce aduce însă la articulare toate cuvintele ce mărturisesc prietenia, la fel cum esenţa iubirii se oferă doar în acea adâncă înţelepciune a vieţii care însufleţeşte fiecare glas prin care iubirea e adusă la viaţă. Nu putem rosti şi mărturisi ceea ce nu putem gândi, dar gândul nespus, nemărturisit, cel care nu *se pune* pe sine în rostirea şi

---

[11] „Filosofia – spune Petrarca – poate fi doar iubire de înţelepciune; Înţelepciunea lui Dumnezeu însă este Logosul Său, e Cristos; pe El trebuie, deci, să-L iubim, spre a fi adevăraţi filosofi" (*Ep. Famil.*, IV, 4). Înţelepciune a iubirii care sminteşte gândirea, iubind-o cu o asemenea intensitate încât o întoarce pe dos, din simpla iubire de înţelepciune în adevărata *filo*-sofie: „înţelepciune a iubirii ce se află în slujba iubirii" (Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 330).

mărturisirea celor pe care le gândeşte, este acel mare Cuvânt absolut – al absolutului – care nu defineşte, ci se pro-pune şi descoperă, nu limitează logic adevărul, ci pune cuvântul pe calea adevărului. Ceea ce înseamnă că adevărul lucrului, care este tocmai esenţa sa originară, poate fi cuvântat doar în acele gânduri-propoziţii care „oglindesc, prin urmare, în ele însele, suspendarea propriei lor « puneri »". Cuvântul pus pe cale – cuvântul căii înseşi, ca metodă (*met'hodos*)[12] –, pro-pus de nerostibilul re-prezentat în spunerea sa, nu exprimă decât ceea ce l-a făcut cu putinţă, adică inexprimabilul însuşi, absolutul acelui mare Cuvânt care îşi pro-pune propria absenţă. O face însă în prezenţa limbii, în acel discurs care nu vorbeşte nimic, dar oglindeşte totul. Propoziţiile speculative (sau „propoziţiile-oglindă") aduc lumina la lumină, însă în limba luminată lumina ca atare dispare; ea nu vorbeşte luminând, ci locuieşte în lumina unui lucru a cărui idee se reflectă în propria luminare. De aceea, „limba filosofiei este o astfel de limbă ce se suspendă pe ea însăşi – nespunând nimic şi, totodată, referindu-se la tot".

Ce apropie cuvântul poeziei de cel al filosofiei? În primul rând, „se pare că pentru poet, ca şi pentru filosof (...) domneşte în secretul limbii aceeaşi dialectică a descoperirii şi sustragerii acestuia". Atât ceea ce am numit hiper-înţelegerea unei ascunderi deschise, cât şi pro-punerea marelui Cuvânt ce luminează şi pune în lumină înseamnă învăluire şi dezvăluire, taină şi

---

[12] „Problema hermeneutică nu este în mod originar o problemă metodologică" (Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1976, p. 20), iar „conştiinţa validităţii unei metode este inseparabilă de conştiinţa limitelor sale" (Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 48). Ceea ce nu înseamnă că putem înţelege fără *a crea*, în cuprinsul înţelegerii înseşi, metoda aptă, care e chiar calea înaintării spre centralitatea semnificantă a textului. Nu metoda naşte înţelegerea, ci înţelegerea îşi creează propria metodă, propria cale, căci doar ea poate relua sensul într-un mereu nou context (în conformitate cu una din exigenţele hermeneutice fundamentale). Astfel că limitele metodei sunt chiar limitele înţelegerii, iar conştiinţa acestor limite este ea însăşi o problemă hermeneutică.

revelare, căci, şi într-un caz şi într-altul, în limbă se ascunde mereu ceea ce ea pare să descopere. În acest sens, limba nu este decât locul unei arătări pe care nu o poate arăta, celebrarea unei apariţii de neatins în aparenţa a ceea ce vorbeşte.[13] În al doilea rând, ambele cuvinte, cel poetic şi cel filosofic, „se pot rata pe sine", altfel spus pot să decadă în chiar ceea ce ele doresc să depăşească. Situaţie în care limba poeziei nu se mai prezintă pe sine ca noutate absolută a rostirii, ci reia ceea ce a fost deja spus în alt loc al ivirii poetice ori se lasă ademenită de vocabulele retoricii cotidiene. La fel, limba filosofiei se poate împotmoli în argumentaţia logică ori în sofistica goală, câştigând o iluzorie rigoare, dar pierzând înţelepciunea iubitoare a logosului. Niciuna dintre ele, în acest caz, nu mai e în stare să invoce un adevăr pe care să-l oglindească în propria sa contemplare rostitoare. În al treilea rând, cele două modalităţi ale discursului nu pot fi „false". Cine ar dori să le echivaleze măsura de adevăr cu ceva existent în afara lor nu ar face decât să forţeze o adecvare imposibilă. Trebuie adăugat însă că ele nici „adevărate" ca atare nu sunt. Chiar dacă adevărul luminează în vorbirea specifică fiecăreia, el nu se arată ca esenţă originară a-nonimă, ci ca strălucire ce îl vizează. Prin urmare, adevărul nu cheamă prezenţa negrăită a luminii înseşi, ci ocroteşte luminarea veşnicei sale puneri în absenţă.

2. Poezie şi experienţă religioasă. „Ca orice fel de experienţă – afirmă Gadamer –, trăirea poetică, precum şi cea religioasă resimt nevoia cuvântului." Dacă poezia este configurarea grăitoare pe care o ia manifestarea unui cuvânt creator care se arată pe sine, teologia este şi ea cuvântare despre Cuvânt, vorbire în care se reveleaza ceea ce ea spune. Problema este de a şti dacă întâlnim în ambele cazuri acelaşi cuvânt care ne

---

[13] „Limba este locul de adăpost al fiinţei. În adăpostul ei locuieşte omul. Cei ce gândesc şi făuritorii de vers sunt veghetorii acestui adăpost" (Martin Heidegger, *Scrisoare despre „umanism"*, în *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, Bucureşti, 1988, p. 297).

vorbeşte în feluri diferite, spunând însă în esenţă *acelaşi* lucru, sau este vorba de două experienţe distincte care se exprimă în moduri diverse ale discursului, spunând în esenţă, fiecare în parte, *altceva*. Pentru a înţelege această problemă în adevărata ei natură, trebuie să scoatem la lumină faptul că ea implică o anumită pre-înţelegere; este deci o problemă prin excelenţă hermeneutică. Discursul poetic şi cel religios sunt fixate în texte, îngheţate într-o scriitură care necesită să fie înţeleasă. Înţelegerea nu face altceva decât să cheme textul la vorbire; dificultatea unui text este exorcizată tocmai prin faptul că înţelegerea face textul să vorbească din nou. Aspect care nu clarifică în niciun fel problema ci, dimpotrivă, o adânceşte. Punându-ne întrebarea „cine vorbeşte aici?", poezia şi religia ne dau fiecare propriul răspuns. Textul poetic vorbeşte de la sine şi reuşeşte să o facă prin arta cuvântului; el este *creator* de vorbire. Textul religios slujeşte cuvântul Altuia care vorbeşte; el este *învestit* cu darul vorbirii. Avem de-a face, după Gadamer, cu două genuri de texte eminente, unul literar (în sens larg: poetic), iar altul sfânt (în sens larg: religios).

Textul eminent literar (poetic). „Textul eminent este unul pe care îl citim ca text, aşa încât suntem direcţionaţi (...) asupra faptului că « stă scris »". În plus însă faţă de această definire a textului în general, textul literar este ceva „ţesut din fire, în aşa fel încât are coeziune în el însuşi", o izotopie proprie care îi asigură autonomia. Un astfel de text nu trimite înapoi către ceva rostit, nu vizează o spunere pre-existentă în realitate, ci se rosteşte pe sine însuşi. Vizarea sa nu e alta decât ceea ce el spune din momentul în care *începe* să spună. În acest sens, textul literar este un început, o origine absolută a spunerii, ca atare o mereu proaspătă noutate. Înţelegerea se confruntă aici cu un *de-la-sine-înţeles* care face ca textul să „ţină", să fie de sine stătător, cu alte cuvinte ea se confruntă cu o *libertate*, care este chiar aceea a creativităţii. Ceea ce pare să vină în contradicţie cu afirmarea adevărului: „ce fel de pretenţie

la adevăr e aceasta, dacă se însoţeşte cu libertatea născocirii?" Ce fel de adevăr survine în creaţia poetică, dacă aceasta e liberă să plăsmuiască orice? Or, creaţia poetică vorbeşte cu sens despre ceva adevărat, „mărturiseşte ceva ce ţine să fie adevărat". Este ceea ce Gadamer numeşte *non-distincţie estetică* ori *hermeneutică* prin care se realizează trans-apariţia reprezentatului în reprezentare.[14] Ceea ce înseamnă că adevărul (sau ceea ce se spune pe sine ca adevăr) se creează în chiar spunerea în care el devine vizibil. Arătarea sa este prezenţa care îl înfăţişează ca fiinţă vie vorbitoare. Ceea ce ne satisface şi ne împlineşte din punct de vedere estetic nu este o configuraţie formală, ci un conţinut de sens care *ne* vorbeşte, ni se adresează într-un limbaj care e însuşi cel al înţelegerii noastre. Problema care se pune acum este de a şti ce face ca un text să devină autonom, să vorbească şi să se propună ca eminent: „ce este implicat, propriu-zis, în faptul că ceva devine « literatură », că, altfel spus, a devenit într-atât operă sau text încât poate fi făcută să vorbească ca atare, ca « literatură »?" *Eminenţa* textului poetic este strâns legată de *idealitatea* literaturii. Textul creat, văzut ca *ergon*, ca operă, dobândeşte un caracter ideal în raport cu realizarea sa ca atare, dar şi cu orice realizare comprehensivă a sa. Textului aflat în ipostaza sa ideală, de realizare ca operă, nu îi corespunde niciun vorbitor: autorul a încetat să mai existe, cititorul său ideal nu se va naşte niciodată. Astfel încât el e singurul care vorbeşte, singura fiinţă grăitoare ce depune mărturie despre propria fiinţare. Ceea ce nu înseamnă o evaporare a „realităţii" sale în spatele unei presupuse idealităţi „supra-reale", ci unitatea de sens ce creează acea realitate ideală în care ceea ce apare şi semnifică

---

[14] În cap. „Intuiţie şi plasticitate", Gadamer precizează: „În experienţa artei, trebuie să păstrăm îmbinarea aspectului formal cu cel de conţinut. Acesta este sensul non-distincţiei estetice" (*Actualitatea frumosului*, ed. cit., pp. 163-164). Despre conceptul de non-distincţie hermeneutică (între ceea ce opera spune şi ceea ce este înţeles ca spunere), *cf.* Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, ed. cit., pp. 43, 66-67.

este chiar ceea ce vorbeşte într-un fel de suspensie fenomenologică a vorbirii, în tăcerea elocventă a esenţei în care totul tinde să se resoarbă.[15] Idealitatea textului poetic este eminenţa sa simbolică, acea pregnanţă sublimă şi gratuită ce îşi sfidează deopotrivă creatorul şi interpretul.[16]

Cuvântul mărturisitor al experienţei religioase. În textul neotestamentar, înţeles ca document autentic (*Urkünde*) al revelaţiei divine, nu întâlnim o raportare generală la universalitatea divinului, ci relatarea unei istorii pe care revelaţia o atestă şi o autentifică. Supunerea faţă de cuvântul Legii este înlocuită cu credinţa în Cuvântul însuşi, într-un Logos ce vesteşte şi făgăduieşte. Diferenţa dintre lege şi făgăduinţă se articulează în jurul conceptului de libertate. Legea obligă la supunere şi ascultare; ea constrânge şi restrânge, fără să promită decât o mântuire îndepărtată. Dimpotrivă, a făgădui înseamnă a întinde o punte către celălalt care păşeşte deja în întâmpinarea ta, acceptând astfel mesajul pe care îl mărturiseşte mâna întinsă. Astfel că „mesajul Evangheliei este o ofertă liberă, păstrată deschisă – şi mesajul este îmbucurător doar pentru cine o acceptă". Evanghelia este chiar vestea cea bună a tămăduirii, buna-vestire a libertăţii, deschiderea ce se oferă celui liber să o primească. Şi nu o poate primi decât în credinţa ce ascultă *kerygma*, Cuvântul care vesteşte şi cheamă credinţa în lumina vestirii.[17] În acest sens, buna-vestire este o bine-cuvântare, o

---

[15] „În limbajul tăcut şi non-uman, prin vocea liniştii – în *Geläut der Stille*, în limbajul care vorbeşte înaintea oamenilor şi care adăposteşte acel *esse ipsum*, limbaj pe care poemul îl pune în cuvinte omeneşti. Fenomenul însuşi – chiar în acest sens nou – ar fi fenomenologie" (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 278).

[16] Despre poziţia limită a literaturii şi sarcina specifică transpunerii în înţelegere, *cf.* Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, ed. cit., pp. 89-94.

[17] Cu referire la *kerygma* (apel, interpelare), Rudolf Bultmann precizează: „Faptul că ea e interpelare, chemare, e de la sine înţeles. De aceea, în Noul Testament, e numită adesea kerygmă, adică apel al vestitorului sau evanghelie, adică mesaj. Chemarea care răsună şi e sesizată în ea este chemarea lui Dumnezeu" (*Foi et compréhension. Eschatologie et démythologisation*, Seuil, Paris, 1969, p. 146). Vorbind despre comunitatea dedicată Evangheliei, Karl Barth subliniază faptul că „în calitatea sa de comunitate a Cuvântului,

bene-dicţie, buna rostire despre supremul Bine. Consecinţa hermeneutică pe care Gadamer o deduce din acest caracter specific mesajului evanghelic este absoluta sa oferire, adresa cu care este învestit, deschiderea către toţi cei ce i se deschid. În acelaşi timp, mesajul trebuie transmis, mărturisit şi propovăduit, oferit înţelegerii. A transmite (*ausrichten*) înseamnă aici a îndrepta ceea ce e strâmb, a înălţa la dreapta credinţă şi slujire, a îndeplini în spirit ceea ce spune litera cuvântului. Spunând că mesajul transmis este oferit înţelegerii, spunem de fapt că sensul nu numai că trebuie să ajungă la destinatarul său, ci îl pătrunde cu tot ceea ce îi oferă, marcându-i destinul, însemnându-i viaţa pe care o înalţă şi o investeşte cu un nou înţeles. În acest caz putem spune că, într-adevăr, rostul cuvântului mărturisit şi propovăduit este rostuirea, „traducerea" sa în înţelegerea tuturor. De aceea, „o traductibilitate universală [şi, am adăuga, o comprehensiune universală, *n.n.*] aparţine esenţei mesajului creştin". Or ceea ce transmite acest mesaj este un conţinut de sens paradoxal, un scandal logic. Ceea ce se propune înţelegerii sfidează aşteptarea firească a unui adevăr ce se pre-dă; înţelesul mesajului creştin se pune în înţelegere ca adevăr ce dă de înţeles, ce lasă să se înţeleagă. Punerea mărturisirii în comprehensiune este donaţia prin care adevărul se prezintă ca sub-înţeles, ca stranietate a sensului celor vestite. Cuvântul mărturisit şi propovăduit trebuie interpretat în interioritatea celui care îl primeşte şi îl rosteşte. Cuvântul transmis este *deja* interpretat, *deja* înţeles – fiind trans-pus în singurul cuprins în care poate mărturisi – în măsura în care în el se spune un adevăr nealterabil *acceptat* ca atare. Hermeneutica creştină culminează cu înţelegerea cuvântului credinţei, cu asumarea unei făgăduinţe ce se rosteşte ca mântuire. Credinţa nu poate fi înţeleasă decât în sensul harului, adică prin participarea la lucrarea naturii divine în noi. „Acel lucru – afirmă

---

ea va trebui să trăiască întâi de toate prin Evanghelie, acceptând acel « Da » al divinităţii", „însă totodată Cuvântul pe care îl mărturiseşte o va ţine întotdeauna în picioare" (*Dogmatica Bisericii*, Ed. Herald, Bucureşti, 2008, p. 95).

Gadamer – este îndreptat împotriva *oricărei* aşteptări a naturii umane", căci ceea ce natura umană aşteaptă în mod firesc nu este ceea ce în ea o aşteaptă: o altă natură, supranaturală, care cheamă şi se lasă chemată, care dă sens rostirii şi cere să fie rostită.[18] Exigenţa creştină fundamentală înseamnă postulare a unei alterităţi în şi pentru care toate valorile lumii apar sărăcite. Dar ceea ce e astfel împuţinat este oarecum absorbit şi transfigurat, convertit nu la un adevăr pe care cuvântul îl spune, ci mai degrabă la o mărturie cu neputinţă de ocolit. Cuvântul credinţei este crezut pentru că el depune mărturie, mărturiseşte o adeziune şi în acelaşi timp stă ca dovadă. Am putea spune că idealitatea cuvântului religiei este însăşi credinţa în ceea ce el dă de înţeles trezind la o nouă înţelegere.[19] În acest sens, simbolul religios este un intermediar prin care cunoaşterea noastră este trimisă spre ceva pe care îl recunoaşte. Nu este vorba de o trimitere înapoi la ceva deja-cunoscut, la o înlocuire a ceva comun, ci de mărturisirea unei apariţii care ne leagă în cuprinsul aceleiaşi recunoaşteri. „Ce înseamnă, în actul întrupării şi în mesajul pascal, recunoaşterea în sensul expresiei « acesta eşti tu! »?", se întreabă Gadamer cu privire

---

[18] De aceea, spune Maurice Blondel, „ordinea naturală nu îi e suficientă naturii noastre, căreia îi repugnă totuşi supranaturalul" (*Les premiers écrits*, II, PUF, Paris, 1951, p. 83). „Capacitatea simţului omenesc – notează Richard de Saint-Victor – abdică în faţa a ceea ce îi este inspirat pe cale divină şi, dacă nu părăseşte îngustimea raţionamentului uman, nu poate lărgi adâncul înţelegerii sale pentru a primi secretul inspiraţiei divine" (*Benjamin minor*, 82). Despre întreaga problemă, *cf.* Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Éditions Montaigne, 1965; Cerf, 2000.

[19] Iar ceea ce credinţa oferă cuvântului poetic este, potrivit lui Claudel, *slăvirea* („poate cel mai mare motor al poeziei", „voce a bucuriei şi a vieţii"), un nou *sens* („religia nu ne aduce doar cântul, ci şi cuvântul", „nu doar bucuria, ci şi sensul" care le leagă pe toate în aceeaşi armonie) şi scenariul *dramatic* (religia a introdus drama în viaţă, dar a pus, în moarte, „forma cea mai înaltă a dramei", sacrificiul eshatologic) („Religion et poésie", în *Réflexions sur la poésie*, ed. cit., pp. 182-185). Este diferenţa (în identitate totuşi) pe care Michel Henry o stabileşte între „cuvântul lumii" („o semnificaţie goală") şi „Cuvântul Vieţii" sau cuvântul Adevărului (*Cuvintele lui Cristos*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, pp. 84-95).

la simbolul religios. Făgăduinţa în care credem şi pe care o urmăm nu ne procură acel sentiment al întoarcerii acasă pe care ni-l oferă simbolul artistic. Dimpotrivă, nu viaţa lumii ne este înfăţişată în adevărul şi în splendoarea frumuseţii ei, ci precaritatea acestei lumi, sărăcia şi pătimirea acestei vieţi. Cuvântul creştin fisurează viaţa, o pune în criză, o expune asumării mântuitoare a morţii.[20] Spunându-ne „acesta eşti tu!", arta ne prezintă deschiderea vieţii spre ceea ce în ea şi în adâncul omului nu încetează să se rostească. În acelaşi „acesta eşti tu!" însă, creştinismul ne arată imaginea răsturnată a vieţii amuţite în păcat şi răscumpărate de Cuvântul hristic. Pentru artă, chipul omului este un simbol în care ne recunoaştem umanitatea creatoare; pentru creştinism, *ecce homo* este o recunoaştere a naturii create, moarte şi înviate.

Legând acum cele spuse de conceptul de *semn*, luat în înţelesul său religios, putem afirma că textul sfânt se adresează credinciosului împărtăşindu-i un semn. Actul prin care semnul este destinat celui ce crede este o semnificare personală a mesajului transmis. „Semnul, spune Gadamer, este ceva dat numai aceluia care e în stare să-l ia ca atare", în natura sa incontestabilă de *arătare*.[21] Arătarea semnică nu este o vorbire dezvăluitoare, dar nici o întăinuire absolută, ci aducerea la vedere a ceea ce trebuie văzut: *revelare*. În dublul ei sens de indicare şi de apariţie, arătarea trimite către ceea ce arată, înfăţişând vederii nu prezenţa de sine, ci sensul în care ceva este adus la prezenţă, calea pe care ceva vine şi se prezintă, sur-vine în întâmpinarea privirii. În esenţa ei, arătarea este adresare, desemnare şi destinare, donaţie şi semnificare. Semnul religios e întotdeauna *arătător*, adică *purtător* al unui mesaj

---

[20] Pentru a atinge nivelul plenitudinii, scrie Maurice Blondel, omul trebuie „să instaleze în sine o voinţă potrivnică şi mortifiantă", căci „nimeni nu-l vede pe Dumnezeu fără să moară" (*L'Action*, PUF, Paris, 1950, pp. 383, 384).

[21] „Zeul din Delphi nici nu vorbeşte, nici nu tăinuieşte nimic, ci arată" (Heraclit, fr. 93). „Rostire ce nu rosteşte nimic, ci semnifică" (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 309).

de dincolo de el, şi *păstrător* al unui sens transcendent. Radicalitatea şi exigenţa cuvântului religios nu se propun în primul rând ca noutate, ci ca alteritate; am spune că el este nou *întrucât* este altul, voce a Altuia care, adresându-se tuturor, se arată drept acel cu totul Altul a cărui diferenţă[22] vibrează revelator în înţelegerea celui care îi mărturiseşte chemarea.

E de la sine înţeles că rostirea poetică luminată de Cuvântul divin nu mai cuvântează decât în (ne)cuprinsul acestui Deschis iluminator: *Luminează, Doamne, luminează, / smulge-mi carnea negrului păcat, / Groapă oarbă în cuvânt mi-aşază, / întru văzul Tău, nelimitat* (Ion Mureşan, *Rugăciune*, în vol. *cartea Alcool*). Ceea ce spune cuvântul nu are ce arăta şi semnifica, dar ceea ce i se arată – în însăşi invocarea Altuia – *este* ca atare, se deschide ca apariţie orbitoare, strălucitoare. Lumina nu spune nimic, nu se spune pe sine ca prezenţă în fiinţa noului cuvânt; ea luminează propria semnificare, dând sens rostirii care o primeşte la sine. Dar pentru a lumina în adevăr precum lumina nestinsă a Celui ce este Lumină, cuvântului îi e dat să străbată trei încercări. Prima e *smulgerea* din natura păcatului aducător de moarte, care e chiar condiţia umană: lepădare de carnalitatea supusă putrezirii, despuiere de tot ceea ce – în finitudine – înseamnă fenomenalitate a timpului. A doua e *golirea* rostirii înseşi, evacuarea de semnele prin care lumea se arată în evanescenţa ei deconcertantă, în trecerea derizorie a aparenţei prin vizibilul tuturor celor ce sunt şi nu sunt. Or lumina nu pune în vedere sensul slab al unei lumi pe care cuvântul să-l poată rosti prin reflectare ori reprezentare. Cuvântul nu doar că descoperă în sine un adânc pe care simpla denotaţie îl trece cu vederea, dar el e orb oricărui spectacol reprezentat în textura destrămată a lumii. „Groapa oarbă” din cuvânt e imaginea vacuităţii rostirii de

[22] „Disproporţia dintre slavă şi prezent” fiind ideea de Infinit care (la Descartes) „îşi face loc într-o gândire ce nu o poate conţine” (*ibidem*, p. 300).

dinaintea rostitului, nespusul – adânc grăitor! – al nevederii şi al nonmanifestării. Căci ce ar putea să vadă şi să spună cuvântul descărnat, destrupat (de vedere şi de cuvântare) ca de veşmântul sclipitor al celor trecătoare? A treia şi ultima încercare le împlineşte pe cele anterioare, recapitulându-le printr-o revenire superioară (parousiacă) la ceea ce le-a făcut cu putinţă, cuprinzându-le în acolada unei singure mişcări: *vederea* nelimitată. Acum cuvântul – smuls din materia discursivităţii, golit de rostirea ce-şi egalează rostitul, căzut în binecuvântarea propriei orbiri – vorbeşte în numele luminii, vede nelimitat. Cuvânt care nu mai poate fi închis, căci despovărat, imponderabil, absorbit de darul noii vederi, el rămâne veşnic deschis precum ochiul în care coboară văzul lui Dumnezeu.

3. Eşecul dialecticii. Actul înţelegerii este, pe de-o parte, un act semnificant, dar, pe de altă parte, el surprinde o semnificaţie. Ceea ce semnifică se manifestă ca fenomen apariţional, ca o prezenţă comprehensibilă a unei esenţe originare. Faptul că această structură există ca alcătuire semnificantă – şi nu poate exista decât ca fenomen *al existenţei* – obligă interpretul la înţelegerea unui adevăr mediat de propria sa apariţie. O apariţie cu sens – a sensului însuşi – care preexistă oricărui act de conştiinţă, dar care nu semnifică în adevăr decât în actul comprehensiv al conştiinţei interpretative. Şi aceasta pentru că interpretarea este o întâlnire creatoare a cogitaţiei cu un non-cogitabil pe care, mai întâi, îl primeşte ca atare, în nedeterminarea deschisă a unui conţinut de sens pre-dat de intuiţie, sens alb, nevizitat şi nevizat de comprehensiune, sens gol – al golului – nefrecventat de vreo intenţionalitate, pe care, apoi, îl integrează eidetic în propriul orizont comprehensiv. Cu alte cuvinte, îi transpune şi îi proiectează complexul de semnificaţii, umplând astfel ceea ce i se donase drept gol saturat intuitiv, actualizând fenomenul în viul unei experienţe de existenţă, ca dat mediat de conştiinţă. Fenomenul experiat e fenomenul

conştientizat, înţeles drept o reţea de semnificaţii ce „vorbesc" în conştiinţa celor care le actualizează funcţia.[23] Ca atare, apariţia sensului nu este o aparenţă pură, o înfăţişare mută, ci o manifestare grăitoare, însăşi „faţa" semnificantă, chipul kerygmatic în care se arată sensul adevărului, un eveniment apariţional în care fenomenul se dă pe sine ca semnificare. Se dă arătându-se, dar în acelaşi timp – în chiar actul în care ceva apare şi se arată în comprehensiune – actul interpretativ nu poate decât să se adecveze acestei arătări, să arate ceea ce i se arată. Adecvare care nu e fidelitate necondiţionată, mimare ori copiere a unei apariţii care transcende orice interpretare prin faptul că i se dă la nesfârşit. E ceea ce Marion – cu referire la icoană, ca de altfel la orice fenomen saturat intuitiv – numeşte „hermeneutică nesfârşită", *hermeneutică la infinit*,[24] formulă care ar trebui înţeleasă şi în sensul caracterului universal al hermeneuticii proclamat de Gadamer. Nu doar pentru că totul se dă interpretării, se *poate* interpreta, ci şi întrucât un fenomen interpretat propune încă un orizont interpretabil, inepuizabil. „El oferă, potenţial, o rezervă infinită de sens (...), deci solicită o infinitate de interpretări", „o infinitate de hermeneutici".[25] Iar aceasta mai ales când e vorba de hermeneutica

---

[23] Când Wilhelm Dilthey afirmă că „noi nu înţelegem cu adevărat decât ceea ce ajungem să retrăim în noi" (*Trăire şi poezie*, Ed. Univers, Bucureşti, 1977, p. 78), el vrea să spună că cel care înţelege nu e decât receptacolul viu în care se celebrează întâlnirea dintre o semnificativitate virtuală şi fenomenul în care aceasta se actualizează. Înţelegerea este o întâlnire, o relaţie de prezenţă a *celuilalt* în mine, pe care îl recunosc abia în momentul în care ceea ce el arată şi semnifică mi se întâmplă mie, ca întâmplare neaşteptată dar presimţită, în sfârşit încercată. Altfel spus, pot interpreta numai înţelegând prin ceva ce nu sunt eu, prin ceva de dincolo de mine. *Sinele* meu nu apare drept *sens* al existenţei mele decât în această apropiere de departele meu (*cf.* Paul Ricœur, *Eseuri de hermeneutică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 124; *idem*, *Despre interpretare. Eseu asupra lui Freud*, Ed. Trei, Bucureşti, 1998, p. 29 ş. u.).

[24] *Cf.* Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 123.

[25] Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige / PUF, Paris, 2002, p. 219.

infinită pe care o cere Infinitul, deoarece interpretarea infinită a Infinitului e posibilă datorită Infinitului însuşi care se interpretează, îşi arată sensul în fiecare interpretare pe care o conduce şi o înalţă spre el. E mai mult decât o simplă *adaequatio* a interpretării la sensul care îi vorbeşte, căci – încercând să prindă, să cuprindă, acele *verba* care îi vorbesc – interpretarea e mereu în întârziere, în *urma* Verbului inegalabil: o *conversio teo*-logică.

„A interpreta, spune Gadamer, înseamnă, la origine, a arăta într-o direcţie", iar aceasta într-un dublu sens: „a arăta înspre ceva şi a arăta ceva". Înţelegerea conceptuală (conceptul dialectic al filosofiei şi, în sens general, interpretarea obiectivantă) arată înspre ceva pentru că semnificaţiile pe care le înţelege corespund semnului arătat. Corespund, în sensul că ele co-răspund provocării pe care lumea o aruncă gândirii. Din lume – pornind de la lume – gândirea ia ceea ce e de luat sau de înţeles, o prezenţă şi o reprezentare a identicului, a ceea ce ea poate egala şi identifica drept fiinţă şi conştiinţă. Adesea însă acest limbaj, care ajunge la reprezentarea fiinţei, la prezenţa fiinţei şi la lume, rămâne „adecvare a datului la « semnificaţie »", expresie a unei gândiri „la scara subiectului şi care, tocmai în această calitate, este experienţă, faptul unui subiect conştient", pentru care apariţia sensului se derulează într-o dialectică a raţionalităţii, într-o logică a logosului.[26] Filosofie „înnămolită în limbajul ei", căci această cunoaştere, fie că este înţelepciunea ontică a percepţiei, fie că este deja concept care rămâne în relaţia cu prezentul şi cu experienţa sa predicativă, tinde spre ceea ce e sesizabil, adică raţionalizabil şi ca atare prezentabil: fiinţă şi lume.[27] Această dialectică este o „filosofie a Prezenţei, a

[26] *Cf.* Emmanuel Lévinas, „Filosofia şi trezirea", în *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, Ed. All, Bucureşti, 2000, pp. 83-96. Text la care trimitem în continuare.

[27] Transcendenţa obiectului este traversată de intenţionalitate, semnificând atât distanţă, cât şi accesibilitate. „Ea este un mod pentru ceea ce e distant de a se oferi. *Percepţia* sesizează deja; conceptul – *Begriff* – păstrează această

Fiinţei, a Identicului. Conciliere a contradicţiilor: a identicei şi non-identicei identităţi! Aceasta este filosofia inteligibilităţii Identicului, dincolo de tensiunea dintre Acelaşi şi Altul".[28] O filosofie a cărei cunoaştere se dă în tema unei gândiri absorbite de ceea ce gândeşte, care se uită pe sine în obiectul identificat, al identicului măsurat, al sensului obiectivat. Cunoaştere împlinită, a unei conştiinţe clare şi distincte, odihnită în sensul fixat.[29] Or „deplina inteligenţă a privirii obiective, netulburate, rămâne fără apărare în faţa variaţiunilor sensului", vulnerabilă şi fără răspunsuri în faţa acelui „dincolo-de" al limbajului afectat care semnifică alunecările sau deplasările de sens. Dincolo de „rolul ireductibil jucat de semnele lingvistice în constituirea sensului", care înseamnă o obturare a gândirii vii, fenomenologia atrage atenţia „asupra unui sens al filosofiei în care ea nu se reîntoarce asupra raportului gândirii cu lumea". Reducţia fenomenologică perturbă tema în identitatea rezultatului său, subiectul fiind astfel pus sub semnul întrebării,

---

semnificaţie a luării în posesie. Oricare ar fi eforturile pe care le solicită apropierea şi utilizarea lucrurilor şi a noţiunilor, transcendenţa lor promite posesiunea şi stăpânirea care consacră legalitatea trăită a gândirii, obiectul ei în gândire, identificarea Identicului, împlinirea" (E. Lévinas, „Hermeneutică şi lumea de dincolo", în *op. cit.*, pp. 75-76).

[28] Aşa cum procedează, spre exemplu, Schelling în *Filosofie şi religie*: „Universul şi istoria sa se inspiră din această mare intenţie şi doar din ea: reconcilierea desăvârşită şi disoluţia totală în Absolut" (F.W.J. Schelling, *Du vrai concept de la philosophie de la nature et de la bonne manière d'en résoudre les problèmes. Philosophie et religion. Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les questions connexes. Objections d'Eschenmayer contre les Recherches. Réponses de Schelling*, Vrin, Paris, 1988, p. 119). Importanţa unei filosofii care îşi însuşeşte principiul păcatului originar nu ar putea fi supraevaluată, recunoaşte el, deşi, în lucrarea amintită, interpretează tema căderii adamice drept un filosofem abordat în cheie platoniciană – via Fichte –, rod al asimilării unei teme religioase sau telescopaj al acesteia şi al filosofiei identităţii, filosofie pe care o va depăşi în cele din urmă, reluând din altă perspectivă tematica amintită, în hristologia pe care o propune în ultima parte din *Filosofia Revelaţiei*.

[29] Gândire a împlinirii care confirmă teza doxală a logicii: „gândirea gândind la măsura sa, *se uneşte* cu ceea ce gândeşte" (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 76).

iar orice urmă de subordonare la mundan ştearsă. „Lumea trebuie ridicată din nou la viaţa trădată deja prin cunoaştere, care se complace în tema sa, se absoarbe în obiect pe punctul de a-şi pierde sufletul şi numele, de a deveni mută şi anonimă". Lume în care nu mai apare un sens adevărat prin evidenţa sa, adecvat certitudinii *cogito*-ului, ci un sens indicat, şi prin aceasta nevizat, inadecvat. E sensul spre care arată interpretarea, doar că acum, în sensul arătat, ceea ce se arată ca semn nu mai corespunde cu ceea ce e înţeles, căci sensul care face semn – că este, că apare şi se arată în *este* – dă de înţeles altceva. De data aceasta, intuiţia rămâne inadecvată la semnificantul pe care îl desemnează, fie pentru că ceea ce e desemnat este încă inundat de intenţionalitate, un fenomen sărăcit intuitiv (prin reprezentare, temă ori concept, adică printr-o semnificaţie propusă de *cogito*), fie, dimpotrivă, pentru că sensul desemnat nu poate fi decât indicat, arătat non-intenţional, adică saturat de o intuiţie care arată doar ceea ce i se arată.[30] Semn arătător care nu poate fi arătat ca atare, un non-reprezentabil inegalabil, dar care se arată, *se lasă* înţeles în chiar indicarea pe care o promovează. Experienţă nu a lumii obiectivate, a unui limbaj care vede şi gândeşte în datele prezenţei şi ale cunoaşterii, ci o experienţă pre-reflexivă, pre-obiectivantă, a unui imprevizibil viu care marchează o ruptură a inegalităţii, „ruptura Identicului de imanenţă: trezire şi viaţă". Reducţia revelează un sens pe care-l *lasă* să semnifice, tulbură identicul de către un altul care rămâne transcendent, descriind trezirea, dincolo de cunoaştere, pornind de la un altul, din transcendenţa unui *cu totul altceva* al noutăţii în care viaţa nu a fost experiată. Tocmai de aceea experienţă a inegalităţii, netematizată în cunoaştere, prin urmare nici în paşii unei eventuale dialectici,[31] eveniment al

[30] L. Blaga vorbeşte în *Daimonion* de acel „plus iraţional", inepuizabil, al intuiţiilor estetice în raport cu noţiunile intelectului, intuiţii care depăşesc logicul (în *Zări şi etape*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1990, p. 202).

[31] Caz în care ar rămâne „modalitate, pentru realitate, de a se menţine în transcendenţa intenţională « la scara » trăirii, şi, pentru gândire, de a gândi

transcendenţei ca viaţă. „Transcendenţă sau trezire care este însăşi viaţa umană, neliniştită deja de Infinit. De unde filosofia: limbaj al transcendenţei şi nu relatare a unei experienţe: limbaj în care vorbitorul aparţine vorbirii, astfel un limbaj neapărat personal şi pentru a înţelege dincolo de cele spuse, adică a interpreta."

4. Cum se spune moartea în timpul poemului. Cum operează această experienţă a inegalităţii, a non-identităţii, într-un fenomen „imponderabil" – imprezentabil – cum e cel al morţii, atunci când cuvântul încearcă să-l spună? Dacă am putea vorbi de o fenomenalitate a morţii, ca de un lucru care apare în lumina fiinţei, se dă ea ca apariţie semnificantă în chiar ceea ce dispare din orizontul lumii şi al vederii? Şi-apoi, dacă ceva totuşi se dă şi apare tocmai în clipa în care dispare, ce este această donaţie inversă, obliterată de non-sens, scandalosul dar care, în loc să ni se dea, ni se retrage? Şi, în cele din urmă, arată şi dispariţia ceva, apare şi în ea donaţia apocrifă a unei înapoieri, a redării şi revenirii esenţei prin fenomenul pe care îl reduce până la cenuşa manifestării? Vom încerca să înţelegem ce zace în miezul acestui paradox, lăsându-ne călăuziţi de cuvântul prin care moartea se spune în trei poeme semnate de Mircea Ivănescu.

Este moartea un lucru serios? [32] Cu alte cuvinte: are moartea un *sens* pe care să-l luăm în seamă, întreţesut cu firele existenţei pe care o determină în vreun fel? Dar cum să-l *luăm* în seamă şi în vedere dacă el nu *dă* seama de propriul orizont, nu dă nimic de văzut? Apare acest sens înaintea

---

pe măsura sa şi de a intra în posesie", ceea ce înseamnă imanenţă. „Transcendenţa intenţională desemnează un plan în care se produce adecvarea lucrului la intelect. Acest plan este fenomenul lumii" (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 76). „Ar exista o eterogenitate radicală – o diferenţă care face dialectica să eşueze – între viziunea lumii şi viaţa subiacentă acestei viziuni. Trebuie schimbat planul" (*ibidem*, p. 89).

[32] Mircea Ivănescu, *Poesii*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1970, p. 92.

fenomenului ca atare sau, dimpotrivă, doar în pre-manifestarea sa fenomenală care, arătându-se la termen, nu mai are niciun sens? *Moartea poate uneori să însemne o mulţime de lucruri.* Dacă ea înseamnă într-adevăr ceva, un lucru marcat în registrul grav al sensului, sensul ei în-semnează prezenţa inconfundabilă a unui dat, semnul prin care apariţia sa se pune în existenţă.[33] *De pildă, continuarea timpului de aici*, un timp prelungit fără ruptură, chiar dacă la un alt nivel ori în nedeterminarea unui *acolo*, flux neîntrerupt de niciun obstacol. Scena acestui timp dilatat, construită printr-o ingenioasă *mise en abyme*, se configurează într-o stratificare a decorului, semnificare în cascadă, căci în orizontul deschis de fiecare semnificaţie se întrevede orizontul altei semnificaţii, încastrat în cel care-i premerge şi îi lărgeşte adâncul perspectivei: *cei nefericiţi – străbătuţi, ca nişte copaci, / de palele răsfrângeri – şi care-şi agitau frunzele, / foşnind fără înţeles – atunci ei / au să fie şi acolo nenorociţi – şi adânc / suferitori – orbi*. În palimpsestul nefericirii acestui *continuum* temporal, aici ca şi acolo, răzbate răsfrângerea – insulară, în cadrul scenic al imaginii – străbătătoare prin toate cele ce sunt şi nu sunt, sunt ca şi cum n-ar fi, *ca nişte copaci* prin care trece specular nenorocirea frângerii şi a răsfrângerii, în care transpare – punctual, într-o apariţie de fundal – foşnetul frunzelor fără înţeles. Foşnet mai degrabă neînţeles la prima vedere, căci, urcând acum în amonte panta imaginii stratificate, înţelegerea urmează această perspectivă inversă, descoperind un posibil sens al morţii în reflectarea tautologică a existenţei de aici în chipul ei identic de acolo. Suferinţa constă tocmai în orizontul steril al identităţii, orbire pură, întrucât ceea ce dă de văzut e de fapt chipul şters al unui mereu-aici răsfrânt în sine, iar moartea nu face nici măcar

---

[33] În existenţa concretă a omului lovit de nenorocire şi care „ia de acum înainte moartea *în serios*", îi realizează „seriozitatea" drept eveniment ce are loc în el însuşi, ca „moartea-proprie" (Vladimir Jankélévitch, *Tratat despre moarte*, Ed. Amarcord, Timişoara, 2000, pp. 16, 17, 21).

semn către un acolo, de dincolo, ea fiind deja, dintotdeauna, timpul de-aici. Dacă în această primă ipostază semnul morții nu se dă în propria fenomenalitate, ci uzurpă un orizont fenomenal străin (căci moartea apare în viață, în forma necurmată a vieții fără de moarte), al doilea semn posibil semnifică, dimpotrivă, oprirea, stingerea în clipă: *moartea, oprirea pe o singură clipă, înspăimântător / de dureroasă*. Acum timpul se adună întreg într-o clipă de maximă durere, clipa sfârşitului în care totul ia sfârşit şi dispare din vedere. Ce apare totuşi în această stranie nevedere cu ochii deschişi? *Cu ochii deschişi, să nu mai vezi, să nu vezi, / să nu vezi ce se întâmplă acolo*. Ce se întâmplă *acolo* şi nu e văzut *aici*? Ceea ce se întâmplă acolo, dincolo, e dat morții, darul nevăzut al opririi în sfârşit. Cine să vadă acest gol al stării pe loc, şi însuşi nelocul celui oprit din trecere, decât tocmai cel ce se vede golit? De data aceasta sensul se dă ca fenomen în propria manifestare de sine, apare în vederea golului însuşi, căci ceea ce se întâmplă chiar semnifică: o ruptură, oprirea bruscă, durerea înghețată în timpul sfârşit (*cu mâna zvâcnită spre gură*), apariție inaparentă în datul periferic al exteriorității: *moartea / poate să fie în răsfrângere o durere / din care sângele zvâcnind să respingă departe / fețele lor, care încercau să se aşeze / în jurul cercului luminos, mortuar, al rănii*. Două cercuri concentrice care încearcă să se atingă fără să se vadă: ochiul în care moartea dă ocol, deschis în golul care i se întâmplă, şi ochiul priveghetor, care vede semnul dar nu e însemnat. În cercul – centrul – luminos al rănii stă cel nevăzut, oprit în clipa în care moartea se lasă văzută (*cu ochii închişi, fără să vrei / să mai priveşti fețele lor, aşteptând lângă trupul tău care moare*); în cercul exterior, inel al privirii consolate, fețele statuare ale celor neînsemnați, respinse *departe* deşi aşteptând *lângă*, neprivite de moartea aproapelui.[34] Şi-atunci, *moartea este poate oprirea – ca în basme când*

[34] Precum stoicii care „subsumează doliul unui destin comun şi banalizează astfel moartea aproapelui: consolarea procedează ca şi cum s-ar putea aluneca

orice obiect / aruncat în urmă se face pădure, şi le taie lor drumul. Moartea e fenomenul singurătăţii prin excelenţă; fenomen singular a cărui manifestare fulgurantă face implozie, deschide un orizont care nu e de faţă.[35] Sensul său opreşte vederea celor rămaşi în urmă, stă în drumul vizibilităţii ca ceva ce nu este ca şi cum ar fi şi în care vederea se scufundă fără urmă.

Se intră greu în moarte?[36] Orice fiinţă există în timp; orice fiinţare este o formă cotidiană a temporalităţii. Ce sens are moartea în această ecuaţie ontologică? Mai întâi e o trecere în nemişcare, spre netrecător, sinonimă cu o lentă emaciere, cu pustiirea în care spaima îşi imprimă paloarea, *o spaimă care decolorează / trăsăturile*. Spectacol al vieţii în bernă, o faţă cernită *şi ochii măriţi / nu mai aud răspunsul, şi caută, caută* – la atât se reduce trecerea, la aceste câteva indicii încă vizibile care se dau pe faţă, îşi arată dureroasa destrămare. Faptul că ochii nu aud ceea ce ar trebui să (mai) vadă e un semn, şi el vlăguit, al unui, deja, imposibil răspuns.[37] Ce ar mai fi de văzut şi de auzit din partea vieţii, adică din partea cealaltă a existenţei? Ce răspuns ar mai putea răzbate de dincolo de ecranul spaimei, când orice căutare se învăluie în *lumina aceasta de ceară* care *stă*? Stă între moarte şi viaţă, între cel al cărui timp trece în moarte şi timpul celor vii; stă în nemişcarea însăşi. Or tocmai ceea ce pune în mişcare încă rezistă; intrarea în moarte e în sensul trecerii spre nemişcare iar trecerea aceasta răvăşitoare nu e mişcare a vieţii. Aparent – în chiar aparenţa

---

pe nesimţite de la moartea impersonală la moartea-proprie" (*ibidem*, p. 22).

[35] În acest sens vorbeşte Jankélévitch de „pudoarea clipei de nepovestit", de misterul acestei clipe mortale ce seamănă „mai mult cu o tangenţă imponderabilă decât cu un contact"; „nimeni nu-l însoţeşte pe muribundul însuşi, nimeni nu-l escortează în timp ce face pasul solitar" (*ibidem*, pp. 209-211).

[36] Mircea Ivănescu, *Poezii*, Ed. Vitruviu, Bucureşti, 1997, pp. 28-29.

[37] „Moartea este dispariţia, în fiinţe, a acelor mişcări expresive care le făceau să apară ca vii – acele mişcări care sunt întotdeauna *răspunsuri*. Moartea va atinge înainte de toate această autonomie sau expresivitate a mişcărilor care merge până la ascunderea cuiva în propriul chip. Moartea este *lipsa de răspuns*" (E. Lévinas, *La Mort et le Temps*, L'Herne, Paris, 1992, pp. 9-10).

fenomenală – totul trece ca şi cum s-ar mişca în ritmul viu al existenţei. Niciun viu nu există însă decât în această trecere, în timpul „obişnuit" al vieţii care trece „mereu". De aceea *mâna este obişnuită să încerce / mereu câte un gest*, iar *ochiul vede mereu – / chiar şi nemişcarea şi chiar / şi întunericul care se lasă – şi înconjoară totul*. Tot ce e viu încearcă mereu gestul inerţial al vieţii, e încercat de timpul identităţii care pune în mişcare şi în vedere viaţa.[38] Chiar şi nemişcarea dă ceva de văzut căci ceea ce se opreşte şi stă în oprirea de sine mai spune ceva, precum lumina de ceară care *stă* să spună intrarea în moarte sau întunericul care *se lasă* spus. Stă ea însă şi în înţelegere, se lasă el înţeles, stând în chiar locul în care spunerea se ecranează, lăsând loc celor ce nu se pot spune? Mai mult nespus decât spus, mai degrabă o încercare inexprimabilă a simţirii. Pe de o parte, *trupul acesta atât de ostenit, / că nici nu mai simte trecerea timpului*, non-sensibilitate ce defineşte materia lumii, corpul epuizat, trecut – pe nesimţite – într-un timp care nu mai e al lui.[39] Pe de altă parte, *mai e ceva*; *mai este ceva / care simte lumina, şi bucuria, şi pierderea oarbă a contururilor / şi care mai vrea să mai treacă ceva din toate acestea*. „Ceva" este încă afectat de viul vieţii, rezistă, con-simte luminii, ceva care „vrea", o conştiinţă trează pentru care trecerea însăşi ar putea trece. O fiinţă care există în timp, în timpul funerar al vieţii care nu se predă, un sens care să pună din nou în mişcare – *şi ochii să vadă / şi trupul să respire, mereu, în timp ce moare un om*. Sensul în care se înscrie viaţa e cel al trecerii fără îndoială; dar ceea ce el lasă nespus – în chiar înscrierea sa temporală – dă de înţeles, se (im)pune în vedere, căci în timpul trecerii şi al intrării în moarte, „în timp ce"

---

38 „Natura noastră este în mişcare, repausul desăvârşit este moartea" (Pascal, *Pensées*, t. II, fr. 544, édition Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1988, p. 126).

39 Timp ne-suferit, neîncercat şi ca atare în afara experienţei sensibile: „Suferinţele noastre au nevoie de timp", dar timpul este „atât de scurt şi de accelerat în clipa morţii încât cu siguranţă că ea nici nu e simţită" (Montaigne, *Essais*, II, 6, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, p. 43).

moartea smulge fiinţa din timp, ceva respiră dând sens timpului, supra-vieţuind în trecerea vieţii. În pofida morţii – în ceilalţi încă vii, în sensul vieţii ce refuză oprirea – nimic nu stă în nefiinţă. *Când, în sfârşit, chipul se opreşte, şi nemişcat / aşteaptă acum veşnicia – nici atunci / nu s-a terminat totul*. Totul nu se termină decât în timp – la termen, cu timpul –, iar spaima de moarte e încă voinţă de viaţă.[40] *Spaima aceasta înseamnă că nimeni nu moare*, nimic nu intră în nemişcare şi nu iese din timp, chiar dacă numim agonie lupta timpului cu propriul sfârşit. Dar *nemişcarea, / tăcerea, lumina gălbuie şi spaima /.../ toate acestea sunt semne*, semnele înţelese ale încetei treceri a timpului fiinţei în nefiinţa fără timp.[41] Dacă nemişcarea, spre exemplu, e un semn, înseamnă că ceea ce ea semnifică, pentru înţelegerea vie, este sensul prin care moartea apare în viaţă, sensul pe care îl *dă* în triumful vieţii. Or *moartea, în cei vii, / nu mai e nemişcarea*, ci *o lumină decolorată*. Nu lumina de ceară care stă în calea înţelegerii, nici lumina resimţită a vieţii ce rezistă; e acum, *în sfârşit*, lumina *mată*, decolorată, prin care nu se vede, nu se întrevede ceva ce poate fi înţeles şi spus, lumină ştearsă în care cuvântul vieţii se înscrie ca într-o mască a privirii defuncte, a rostirii oarbe. Sau poate, mai degrabă, toate laolaltă, ca loc al poemului aşezat în locul morţii, căci *privirea spre ea / e şi frică şi flacără scurtă – mată, gălbuie – şi oarbă / aşezare de vorbe*.

Despre moarte ca revedere.[42] Dă moartea ceva de văzut, de vreme ce tot ceea ce arată semnele ei este o lumină în care

---

[40] „Acel ceva în faţa căruia survine această angoasă este însuşi faptul-de-a-fi-în-lume”, existenţa întru-moarte, dar aruncată în lumea care pre-merge întru moarte (Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 334).

[41] A muri „numeşte o oprire a mişcărilor şi reducerea cuiva la ceva ce poate fi descompus – o imobilizare. Nu transformare, ci neantizare, sfârşit al unei fiinţe, oprire a acelor mişcări care erau tot atâtea semne” (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 10).

[42] Mircea Ivănescu, *Poezii*, ed. cit., pp. 26-27.

nimic nu apare, înscrierea în dispariţie şi în absenţă? Semne care, ca atare, nici nu dau ceva de înţeles, apărând doar pentru a arăta că totul dispare, se topeşte în neînţelesul de pe urmă. Astfel încât, *murind / nu revezi pe nimeni*, nicio fiinţă care să se pro-pună în orizontul vizibilităţii, în perspectiva timpului ce defineşte petrecerea vieţii. Nimic nu se petrece întru manifestarea vieţii, căci aici principiul fenomenologic este răsturnat: câtă apariţie, atâta dispariţie, prin urmare câtă dispariţie, atâta nefiinţă (invizibilitate, absenţă, non-sens al donaţiei).[43] „Văzută" din acest unghi, *moartea este un val lung / care te poartă cu ochii închişi*: un somn, o uitare, o linişte ce îşi face sieşi ecou şi – mai presus de toate semnele acestea – o pierdere a înţelesului. *Timpul îşi pierde orice înţeles*; *lumina îşi pierde orice înţeles*; *tăcerea îşi lasă deoparte înţelesul*; totul e *suspendat / în ceva care nu mai are vreun înţeles*. Pierdere care arată că totuşi un înţeles aveau şi timpul şi lumina şi tăcerea. Moartea pare să le sustragă sensul – orice relief semnificant în lumea prezenţei – ori sensul se retrage tocmai pentru că nu mai răsare în lumina înţelegerii? Ceea ce se sustrage şi nu se dă decât în retragere e darul pe care îl preţuim şi-l vedem cu adevărat abia atunci când ne este luat. Suspensia amintită, precum o ridicare la non-sens, poartă în sine înţelesul tuturor semnelor dispariţiei, semne care – în chiar semnalarea ştergerii vieţii – semnifică însăşi această dispariţie şi această ştergere.[44] Atât timp cât este posibilă (încă) reducţia, ea face să apară ceea ce, în lipsa acestei suspensii, dispare: *descărnarea de înţelesuri, plutirea în nimic*, reducţie până la *scheletul nefiinţei*, până la inexistenţa oricărui *pe urmă*, a vreunui *acum*, a timpului însuşi.

---

[43] „Moartea este răsturnarea apariţiei. Contrar apariţiei, este ca o reîntoarcere a fiinţei în sine unde ceea ce făcea semn reintră în sine, nu mai poate răspunde. Este o mişcare opusă fenomenologiei", căci „moartea este fenomenul sfârşitului şi totodată sfârşitul fenomenului" (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 55).

[44] O „graţie" crepusculară a morţii, care semnifică – notează Schelling în dialogul *Clara* – doar într-un fel de „intuiţie fără imagini" sau o revelaţie fără semne.

Rezumat absolut, bifare până la nimicul timpului care nu mai înseamnă viaţă, dar care are un sens chiar şi – sau mai ales – în pierderea lui. Cine operează această reducţie dacă nu timpul însuşi, timpul care duce la moarte şi la propria moarte? Moarte a timpului care e tocmai moarte a morţii. *Şi nu mai este nici moarte*, pentru că timpul destramă fiinţa şi odată cu ea moartea oricărei fiinţe. Timpul mai puternic decât moartea? Un timp care mai degrabă ucide moartea decât viaţa? Ce e de văzut, de revăzut aici? Dacă *moartea este o revedere totuşi – însă de partea / aceasta a ei*, este pentru că *cel care rămâne îşi deschide / ochii deodată*, cel rămas în timpul trecerii vieţii e *cel care a privit moartea / luând chipul unei fiinţe*. Ceea ce se vede, dinspre viaţă, e lucrarea morţii care cufundă în nevedere, moartea pe care timpul o săvârşeşte pe chipul fiinţei. În ceea ce duce la dispariţie, moartea apare în chipul unui fenomen de ultimă clipă, ca un dincolo de fiinţă ce se spune în lumina prezenţei. Ce se dă vederii nu e în manifestarea proprie unei apariţii comune, a identităţii în care se înscrie prezenţa, ci *ceea ce nu s-a văzut niciodată de la facerea lumii*.[45] Nu spectacolul lumii în datul exterior al vizibilităţii imediate, în orizontul deschis de ochiul care priveşte[46]; în ochi se deschide ceva nevăzut, lumina îndepărtată a unui început pe care timpul o face să survină în sfârşit. Ceea ce se vede e un imemorial

---

[45] Nu mai e operantă aici gândirea identităţii care – potrivit lui B. Fondane – e una a legăturii, ci actualizarea „non-legăturii" ce defineşte diversitatea pur existenţială, concretă. Aşa se explică această „*nontologie*" a contradicţiei vii, tematizarea unei „deveniri de dispariţie" în care pulsează logica „afectivă" a relaţiei cu ceea ce apare. Căci „orice apariţie, (...), se iveşte dintr-o dispariţie şi invers" („D'Empédocle à Stéphane Lupasco ou « La solitude du logique »", în *Cahiers du Sud*, 1943, XIX, pp. 71-76; *La Philosophie vivante*, în Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel et le dimanche de l'histoire suivi de La Philosophie vivante*, Éditions du Rocher, Monaco, 1990, pp. 172-178).

[46] Spectacol al morţii care pune în scenă şi în vedere o prezenţă imprezentabilă, aşa cum remarcă Bossuet în *Sermon sur la mort*: „E o ciudată slăbiciune a spiritului uman, pentru care moartea nu este niciodată o prezenţă, deşi ea se pune în vedere de pretutindeni şi în mii de forme diverse".

al vederii,[47] care se dă – s-a dat – dintotdeauna (*ceea ce se vede mereu*), arhi-vederea primului ochi în care se răsfrânge cel dintâi răsărit al lumii. Creaţie marcantă, trudnică şi iluminativă – nu este acesta semnul prin care cuvântul se înscrie în înţelegere? Aşchia care sare în ochi, străpungând privirea celui care – scriind ori citind cuvintele morţii – *vede din nou*, în *ceea ce se priveşte pentru întâia dată / şi fără urmare*. Urmă ce nu poate fi urmată, la fel cum în privirea deschisă de poem se arată o privelişte care nu poate fi arătată. Continuitatea timpului pare să revină, dar de data aceasta nu ca identitate cu sine sau trecere fără ruptură într-un dincolo al fiinţei, ci drept timp ce durează, continuă *dincolo de* fiinţă, în discontinuitatea flagrantă a manifestării.[48] Ce se arată pe faţa celui intrat în moarte dacă nu primultimitatea absolutului, înălţimea inegalabilă a unui – deja – necunoscut? Altul în Acelaşi: moartea în timp şi nu timpul în moarte.[49] Suspinul din urmă precum suflarea dintâi. Dar şi, în răstimpul poemului, facerea inversă, desfacere arbitrată de sensul acestei prefaceri, fiinţa

---

[47] „Diacronică imemorială care nu poate fi raportată la experienţă", căci relaţia cu moartea „mai veche decât orice experienţă, nu e viziune a fiinţei sau a neantului", neexperiată şi totuşi „ca şi cerută de durata timpului" (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 17).

[48] Aici, într-adevăr, „conştiinţa timpului continuu e o conştiinţă discontinuă" (Vl. Jankélévitch, *op. cit.*, p. 15). Iar aceasta pentru că moartea, potrivit lui Schelling, este „suprimarea absolută a identităţii" (*Sistemul idealismului transcendental*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 175).

[49] În contrasens cu demersul heideggerian care gândeşte timpul plecând de la moarte, de la „faptul-de-a-fi-întru-sfârşit" al fiinţării drept situare a aruncării în moarte, o relaţie existenţială cu *posibilitatea* morţii, căci finitudinea e trăită ca un a fi mereu spre sfârşit – „a putea să nu mai fii" care guvernează, dinspre posibilitatea sfârşirii, pe „a putea să fii" – („fiinţa întru posibilitate ca fiinţă întru moarte trebuie să se raporteze la *moarte* în aşa fel încât aceasta să se dezvăluie ca *posibilitate*. O astfel de fiinţă întru posibilitate o surprindem terminologic ca *pre-mergere în posibilitate*", Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 348 şi întregul § 53) – Lévinas înscrie moartea în ţesătura timpului: „Problema constă în a ne întreba ce este acest sfârşit pentru temporalitatea manifestării, ce este moartea pentru timp" (*op. cit.*, p. 55).

cuvântului care în-scrie în timp – la nesfârşit – evanescenţa sfârşitului, spune deşertăciunea morţii, neantul inofensiv.

5. Metafizic şi metaforic. Dacă gândirea care porneşte nu de la lume, ci de la transcendenţă – a altuia sau a unui cu-totul-altceva – rupe echilibrul identităţii în care se complace conştiinţa egalului, trezind alteritatea şi nemăsura, ea „aspiră la un *dincolo*, la un *mai-profund-ca-sine* – la o transcendenţă diferită de *în-afară-de-sine* care se deschide şi traversează conştiinţa intenţională".[50] Nu e un în-afară-de-sine căci nu depăşeşte gândirea în mod ireductibil ca ceva cu care ea nu poate întreţine o relaţie, după cum nu e nici în-sinele absolut al imanenţei închise în suficienţa de sine. E un dincolo *al gândirii*, un adânc al ei care e înaintea ei, alteritatea internă a unui negândibil cu care se află într-un raport de distanţă. Distanţă, în acest caz, nu a separării, a altuia necunoscut şi indiferent, ci a relaţiei cu un altceva neasimilabil. E aceeaşi mijlocire prin care, aşa cum spune P. Ricœur în *Metafora vie* (capitolul „Metaforă şi discurs filosofic"),[51] „speculativul verticalizează metafora, în timp ce poeticul conferă un veşmânt iconic analogiei speculative"? Dacă, potrivit lui Heidegger, „metaforicul nu există decât înăuntrul metafizicului", implicaţia ce apare între filosofie şi metaforă, respectiv între discursul speculativ şi discursul poetic, face ca negânditul filosofiei să anticipeze nonspusul poeziei, trans-gresiunea meta-forei (de la propriu la figurat) şi cea a meta-fizicii (de la sensibil la inteligibil) nefiind decât unul şi acelaşi transfer (de la vizibil la invizibil). Vorbind despre metafora uzată care ar sta la baza conceptului, J. Derrida aduce în discuţie mişcarea metaforizării ca „origine, apoi ştergere a metaforei, trecere de la sensul propriu sensibil

---

[50] E. Lévinas, *Între noi...*, ed. cit., p. 72.

[51] Ed. Univers, Bucureşti, 1984, pp. 435-469, cu privire la „meta-foric şi meta-fizic" şi la „intersectarea sferelor de discurs", pagini din care vom cita în continuare.

la sensul propriu spiritual prin ocolişul figurilor", metafore care au fost uzate şi înlocuite de producerea conceptului care îi şterge urma: „Metafizica a şters în ea însăşi scena fabuloasă ce a produs-o şi care rămâne totuşi activă, mişcătoare, înscrisă cu cerneală albă, desen invizibil şi acoperit în palimpsest".[52] Proces ce comportă un dublu aspect: autodistrugerea metaforei prin înălţarea în concept şi, invers, autodistrugerea conceptului prin înălţarea la metaforă. Transferul prin care metafora uzată se ascunde în figura conceptului „vizează – spune Ricœur – invizibilul prin vizibil, inteligibilul prin sensibil", neexistând aşadar decât o singură preschimbare: „preschimbarea" metaforică este şi „preschimbarea" metafizică, adevărata metaforă fiind „metafora verticală, ascendentă, transcendentă". Este prin urmare un transfer de sens de la sensibil la inteligibil, dar în cazul conceptului metafizic nu mai avem un vizibil care să „facă" imagine, ci o imagine ce rezultă din asemănarea între vizibil şi invizibil. Mişcarea ce duce cuvintele şi lucrurile dincolo, *meta*, este transferul de sens ce defineşte preschimbarea metafizică ce face invizibilul vizibil, fără ca el să coboare în lumea sensibilă, ci ridicând vizibilul la nivelul inteligibilului.[53] Această „răsucire" sau „torsiune" care deplasează înţelesul (în sens platonician) nu are loc fără asemănarea dintre ceea-ce-se-manifestă *la vedere* şi ceea-ce-se-ascunde *în vedere*. Derrida insistă asupra câtorva metafore metafizice dominante, printre care Soarele şi locuinţa ca întoarcere. Dacă „mişcarea care face ca soarele să se rotească în metaforă" se dovedeşte a

---

[52] Jacques Derrida, *La Mythologie blanche*, în *Marges de la philosophie*, Éd. de Minuit, 1972 (pp. 247-324); *apud* Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 444-445. Trebuie să spunem că înţelegerea albă – concept pe care îl vom discuta în studiul următor – foloseşte o cerneală simpatică; invizibilă în procesul însuşi al unei intuiţii eidetice, ea apare – transpare – abia în ceea ce îi *dă* interpretării, trece în cromatica specifică spectrului interpretativ.

[53] „Ridicarea sensului prin metaforă în *rostit* îşi datorează înălţimea *transcendenţei rostirii* către altul" (Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1998, p. 166).

fi cea care „roteşte metafora filosofică spre soare", mărturisind că „rotirea în jurul soarelui va fi întotdeauna traiectoria metaforei",[54] metafora locuinţei este „o metaforă a metaforei: expropriere, a-fi-în-afară-de-casa-ta, dar tot într-o locuinţă, în afară de casa ta şi de asemeni în afară de sine în sine. Este metafora filosofică a ocolului în reapropriere (sau în vederea reaproprierii), *parousia*, prezenţă faţă de sine a ideii în lumina-i proprie".[55] Unitatea *epokhală* a metafizicii este astfel asigurată prin stabilitatea şi universalitatea metaforelor dominante: „Prezenţă dispărând în propria-i lumină, izvor ascuns al luminii, al adevărului şi al sensului, ştergere a chipului fiinţei, aceasta ar fi *întoarcerea* insistentă a ceea ce supune metafizica metaforei".[56]

Exemplificăm printr-un scurt fragment din poemul *La Meglio Gioventù* de Claudiu Komartin: *În adolescenţă, mi-am dorit / o reconciliere cu locul acesta / pe care nu îl înţelegeam şi care mă insulta – / totuşi, era singura mea legătură cu o existenţă / ale cărei ecouri îşi făceau răbdătoare drum către mine, / un orăşean binecrescut, vulnerabil / şi mult prea stângaci, / printre buruieni şi prundişuri, / cu insectele care mişunau în voie pretutindeni, / nu departe de lacul cu ape aurii / sub acelaşi soare ce presară acum, ca şi atunci, / o zgură fierbinte peste lucruri şi vietăţi*. Ce are de spus filosofia aici? În niciun caz altceva sau mai mult decât o face discursul poetic, dar, prin faptul că e obligată să se confrunte cu *altceva* decât pertinenţa propriului demers, n-am zice că e constrânsă ci, dimpotrivă, liberă să gândească *mai mult*. Ea va spune că locul neînţeles e locul părăsit, nelocuit, lăsat în urma unui „atunci" scăpat parcă din existenţă şi din vedere. Loc sfidător şi vorbitor

[54] *Apud* Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 448. „Lumina vizează metaforic semnificatul filosofiei": „Substanţa metaforei dominante va reveni totdeauna la acest semnificat major al onto-teologiei: cercul heliotropului" (*ibidem*).
[55] *Apud* Paul Ricœur, *op. cit.*, pp. 448-449.
[56] *Apud* Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 449.

totuşi, pe care înţelegerea de „acum" nu şi-l poate re-prezenta. Un raport fisurat, ivit în sânul unei gândiri care aproape că nu mai meditează, ci mediază o stare de criză, între ceea ce se spune în evidenţa cuvântului lumii şi nonspusul unui sens şters. Mediere sau „reconciliere cu locul", „legătură cu o existenţă" inaparentă, non-pertinentă, dar vie numai în această conexiune. Ceea ce se spune – în chiar poeticul spunerii, în vizibilitatea sa percutantă – conduce spre ceea ce rămâne nespus precum un transfer nemărturisit (ecou răbdător al unui drum) de la cuvântul ajuns în litera poemului la cuvântul neajuns, urcat până la originea sa? Cuvânt care nu doar „iscă" lumea, cum afirmă Heidegger, ci o reaşază într-un temei care o transcende. Or poemul nu face decât să „spună" reconcilierea ca loc neînţeles – al neînţelegerii înseşi –, legătura cu ecoul existenţei, în pofida dezlegării şi a nelocuirii. Dar tocmai această spunere este meta-forică, poartă dincolo de ceea ce spune, şi meta-fizică, arată mai mult decât spune. Un dincolo şi un mai mult care nu pun în depărtare, nu creează o distanţă insurmontabilă, ci fac posibil un raport: „nu departe de". Brusc, locul acesta se arată *printre buruieni şi prundişuri, / cu insectele care mişunau în voie pretutindeni, / nu departe de lacul cu ape aurii*. Se arată fără a fi arătat, *sub acelaşi soare ce presară acum, ca şi atunci, / o zgură fierbinte peste lucruri şi vietăţi*. Nu o comparaţie pune în joc şi în cauză gândirea, ci un raport de analogie între două stări ale aceleiaşi unităţi: acum *ca şi* atunci. Nu stări dislocate, ireconciliabile într-un hiat de netrecut, al exproprierii, deplâns ca o fractură pe care doar o „pasăre aurie" l-ar putea umple.[57] Acum *şi* atunci conectează vizibilul la

---

[57] Aşa cum citim în poemul *Hiatus* al aceluiaşi Komartin: „vino, pasăre aurie, şi atinge lucrurile / peste care lumina îşi presară puful de piersică". Aici, transferul operează printr-o simplă atingere între două extreme semnificante. Tot ce e anarhie şi conflict creează imagini în a căror apariţie totul dispare: „trandafirii sângerează / în grădinile căzute-n paragină / şi tot ce rămâne e un cântec trist îngânat în amurg". Tot ce rămâne, după şi în pofida dispariţiei totului, e cântecul poemului, adică *tot*. Nu întâmplător „lucrurile pe care

invizibil. Fără a fi o simplă juxtapunere, avem de-a face cu fuziunea într-un *co-esse*, „sub *acelaşi* soare" (*s.n.*), în lumina căruia totul *este* ca şi cum n-ar fi. Loc locuit de înţelegere, al înţelegerii Aceluiaşi, inter-zicere (oricărei alte pătrunderi) în care *acum* şi *atunci* inter-semnifică, se aşază *idem in essentia*. Locuinţă regăsită, nu în existenţă, ci în locul în care se scrie poemul; o reapropriere sau o întoarcere acasă, a sinelui la sine.[58] „Lucruri şi vietăţi", *peste* care veghează acelaşi inteligibil, fiinţează în ascuns *sub* eclipsa mundană, *aliud in esse*, dar strălucesc în sfera identicului, în orizontul unui soare al in-diferenţei spre care rostirea se roteşte.[59]

Teza care identifică preschimbarea metaforică şi cea metafizică („pretinsa conivenţă dintre cuplul metaforic al propriului şi al figuratului şi cuplul metafizic al vizibilului şi al invizibilului") stipulează faptul că ceea ce poartă (meta-foric) dincolo, de la propriu la figurat, poartă (meta-fizic) de la sensibil (vizibil) la inteligibil (invizibil).[60] Afinitate care afirmă de

---

încerc să le descriu / se destramă", căci ceea ce face ca lucrurile să se arate în lumina sensului originar nu este de-scrierea lor, în care ele se de-zic, ca şi cum şi-ar depune fiinţarea destrămată. E tocmai „scrierea" lor, faptul că ele se în-scriu în propria apariţie, în transparenţa unei lumini în care se întipăresc „cu toată puterea fragilităţii". Nu e aceasta *toată* puterea poetului? Mai presus de toate, o putere a eticului – ca filosofie primă, cum spune Lévinas – „pentru că scrisul nu poate fi decât / o formă de viaţă morală / şi de-abia de aici încolo poate începe să aibă un sens" (*La Meglio Gioventù*).

[58] „Evident, cuvântul interpretativ nu are voie să se instaleze în locul către care arată" (H.-G. Gadamer, *Actualitatea frumosului*, ed. cit., p. 12). „În poezie – spune René Char – nu locuim decât locul pe care îl părăsim" (*Sur la poésie*). Nu e poetul în căutarea „locului", iar interpretul în comentariul acestei căutări, conform acelei *Erörterung* invocate de Heidegger? Se întâlnesc ei oare în acelaşi loc sau, mai degrabă, în locul însuşi indicat de căutare?

[59] „Orice gândire care nu va conduce la instalarea unui identic – o fiinţă – în repausul absolut al pământului sub bolta cerului va fi subiectivă, nefericire a conştiinţei nefericite" (E. Lévinas, *Între noi...*, ed. cit., p. 79).

[60] Este ceea ce L. Blaga numeşte „afinitatea electivă", dar şi marea divergenţă între filosofie şi poezie: „Metafizica şi poezia, izvorând din intenţii opuse şi ajungând la reuşite opuse, au totuşi multe şi grave puncte de coincidenţă,

fapt prioritatea gândirii speculative în raport cu discursul poetic. „Nu deci metafora – afirmă Ricœur – este cea care susţine edificiul metafizicii platonizante; ci mai curând, aceasta pune stăpânire pe procesul metaforic, pentru a-l face să lucreze în folosul ei. Metaforele soarelui şi locuinţei nu domnesc decât atâta vreme cât discursul filosofic le alege." E adevărat că proiectul semantic al fiecărui tip de discurs este diferit, căci „discursul speculativ îşi are propria-i *necesitate* în el însuşi, în punerea în mişcare a resurselor de articulare conceptuală"; speculativul nu prelungeşte proiectul semantic al poeticului „decât cu preţul unei transmutări ce rezultă din transferul său într-un alt spaţiu de sens". Tocmai acest alt spaţiu de sens a fost vizat de propria noastră interpretare a versurilor lui Komartin. Dacă discursul speculativ are „de la sine" metaforele conceptualizate (soarele, locuinţa) pe care le pune în jocul interpretării, nu e mai puţin adevărat că trans-puse în lucrarea discursului poetic acestea se deconceptualizează, îşi şterg pertinenţa odată ce intră într-un raport de contiguitate cu figura poetică.[61] Conceptul se distruge în chiar timpul articulării sale interpretative, pe măsură ce metafora poetică dobândeşte un relief inconfundabil, iese la lumină prin ea însăşi, într-un acelaşi act ambivalent – de sens opus – prin care metafora este convocată să apară de conceptul care, la rândul lui, dispare în lumina acestei apariţii. Ca atare, „sporul de semnificaţie nu aparţine conceptului", prins într-un spaţiu de sens diferit, pe care totuşi îl conturează specific. Pe de o parte, discursul speculativ „din sine însuşi îşi trage resursele unui spaţiu conceptual pe care îl oferă desfăşurării de sens ce se

---

datorită calităţilor lor celor mai înalte, la care nu aspiră, dar pe care le posedă în chip necesar ca produse ale spiritului" (*Elanul insulei. Aforisme şi însemnări*, Ed. Dacia, Cluj, 1977, p. 86).

[61] „Poezia nu constă în a gândi ceva, ci în faptul că ceea ce este gândit şi ceea ce e spus se află în ea însăşi. Cuvântul interpretativ, care îi urmează, este reţinut în această existenţă întocmai ca indicaţiile lipsite de precizie care constituie poezia însăşi. Cuvântul în cauză se suprimă, ca şi ele, în existenţa poeziei" (Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, ed. cit., p. 12).

schiţează metaforic". Pe de altă parte, confruntat cu „vehemenţa ontologică" a unui proiect semantic diferit, cu non-pertinenţa (im-pertinenţa) dinamică a unui câmp necunoscut şi cu jocul dublei semnificaţii, el nu poate determina sensul, ci doar indica locul în care sensul apare. Ceea ce ne permite să spunem, împreună cu Husserl, că „a înţelege o expresie (logică)" este altceva decât „a descoperi imagini"; dacă *imaginatio* este împărăţia „asemănării", *intellectio* este cea a „identităţii", ambele fiind niveluri şi regimuri de discurs distincte; rezultă că discursul metaforic nu ajunge la identitate decât ca asemănare,[62] în acel *ca şi cum* sau *acum, ca şi atunci* pe care le-am invocat.

Dar e necesar ca cele două regimuri discursive, speculativ şi poetic, să se abolească reciproc? Răspunsul pe care Ricœur îl dă acestei întrebări comportă două aspecte. În primul rând, „atracţia pe care discursul speculativ o exercită asupra discursului metaforic se exprimă în însuşi procesul interpretării. Interpretarea este opera conceptului". Lupta pentru univocitate şi raţionalizare traduce în travaliul interpretativ efortul de a reînscrie reţeaua de semnificaţii ale enunţării metaforice „într-un orizont de înţelegere disponibil şi care poate fi stăpânit conceptual". Dar acest demers reprezintă o interpretare raţionalizantă, şi prin aceasta reductivă, căci conceptualul distruge metaforicul. Prin urmare, în al doilea rând, „putem concepe un stil hermeneutic în care interpretarea răspunde noţiunii de concept şi totodată aceleia de intenţie constituantă a experienţei care încearcă să se spună pe sine la modul metaforic". Păstrând caracterul său conceptual, interpretarea ar trebui să lase intacte jocurile imaginaţiei; ea e atunci un discurs mixt care operează „la intersecţia a două mişcări, cea a metaforicului şi cea a speculativului".[63] Exerciţiu dificil căci, pe de

[62] Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. II, PUF, Paris, 1969, p. 136.

[63] Intersecţie care defineşte „punctul de întâlnire dintre Estetică şi Metafizică, deoarece aici Frumosul se află la punctul unde realizarea-de-sine apare ca o imagine-ideal, distinctă şi clară – dincolo de viziunea universului ca un tot

o parte, gândirea conceptuală nu gândeşte decât ceea ce îi dă (sau i se dă) de gândit, adică ceea ce se manifestă în orizont imaginar ca semnificativitate a discursului poetic; pe de altă parte, ceea ce e astfel gândit, recepţionat şi recuperat în jocurile înţelegerii, trebuie restituit alterităţii nealterate a câmpului poetic. Sarcina unei astfel de interpretări e de a-şi integra reflexivitatea într-o aventură paradoxală, întrucât ceea ce se manifestă ca fenomen poetic, ceea ce în ultimă instanţă *dă de înţeles* este o esenţă care nu intră în termenii cunoaşterii. Kantian vorbind, o idee, nu una raţională care e de fapt un concept căruia nu îi corespunde nicio intuiţie, ci o idee estetică formată pe baza intuiţiilor operante în imaginaţie.[64] În chiar prezenţa nemanifestării acestei idei care dă de gândit, gândirea conceptuală e constrânsă să gândească *mai mult*. Acest *mai mult* nu îl are însă de la sine; el se dă ca surplus al imaginaţiei creatoare.[65] Gândindu-l, e determinată să îndrăznească mai mult, să gândescă şi ceea ce nu este înţeles clar şi

raţional" (Petru Comarnescu, *Kalokagathon*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1985, p. 38).

[64] Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981: „Prin ideea estetică înţeleg acea reprezentare a imaginaţiei care dă mult de gândit, fără ca totuşi să i se potrivească un gând determinat, adică un *concept*; deci, nicio limbă nu o poate exprima şi face inteligibilă în întregime" (p. 208).

[65] „O anume energie spirituală de un fel aparte", spune Valéry în *Poésie et pensée abstraite*, care reprezintă „principiul esenţial al mecanicii poetice". Energie ce pune în mişcare „pendulul poetic" ce parcurge traseul de la senzaţie la idee sau sentiment pentru a se întoarce apoi spre o amintire a senzaţiei şi spre acţiunea virtuală care o produce. Este chiar principiul unei gândiri care, notează el în *Littérature*, „trebuie să fie ascunsă în versuri precum substanţa nutritivă într-un fruct" şi care dă gândirii de gândit creaţia supraabundentă a imaginaţiei. Abia în această gândire gândită se celebrează cu adevărat darul ce dă gândirii ceva de înţeles şi de creat, un orizont al înţelegerii în care, într-adevăr, „un poem trebuie să fie o sărbătoare a Intelectului" (Paul Valéry, *Morceaux choisis*, Gallimard, Paris, 1930, pp. 167, 168).

distinct, lărgindu-şi astfel propriul orizont de cuprindere.[66] „Imaginaţia creatoare, adaugă Ricœur, nu este altceva decât această cerere adresată gândirii conceptuale", cerere care este „sufletul" interpretării.[67] Dacă putem vorbi aici de o articulare dialectică, nu ne gândim totuşi la cea care, pentru Ricœur, domneşte între experienţa de apartenenţă deschisă prin discursul poetic şi puterea de distanţare ce deschide spaţiul gândirii speculative, ci la dialectica chestionabilului. Căci a da de gândit *mai mult* nu înseamnă a pune pe gânduri, a întreba? A destabiliza ceea ce e deja stabilit, a pune sub semnul întrebării şi a da de înţeles *altceva*?

6. Orizontul chestionabilului. „Există în cadrul fiinţării ceva care arată – se întreabă Gadamer –, care este, aşadar, un semn şi, ca atare, ne solicită să-l luăm şi să-l interpretăm ca semn?" Dar semnul nu se arată pe sine; el arată o orientare, el însuşi fiind orientat înspre semnificare. „A arăta ceva în-

[66] „Dacă subordonăm unui concept o reprezentare a imaginaţiei care aparţine întruchipării lui, dar care prin sine prilejuieşte o gândire a cărei bogăţie nu poate fi cuprinsă niciodată într-un concept determinat, extinzând deci estetic conceptul într-un mod nelimitat, atunci imaginaţia este creatoare; ea pune în mişcare facultatea ideilor intelectuale (raţiunea), determinând-o printr-o reprezentare să gândească mai mult (ceea ce ţine, ce-i drept, de conceptul obiectului) decât poate cuprinde şi înţelege limpede" (I. Kant, *op. cit.*, p. 209).

[67] Dacă, aşa cum spune B. Fondane, arta „îndrăzneşte mai mult decât filosofia" (*Baudelaire et l'expérience du gouffre*, Seghers, Paris, 1972, p. 194), filosofia trebuie să răspundă cererii formulate de artă şi să-şi asume riscul confruntării cu provocarea pe care o reprezintă aventura imaginaţiei creatoare. Astfel încât – adaugă el în „À propos du *Lautréamont* de Bachelard" – „problema antagonismului dintre poezie şi filosofie" s-ar putea rezolva prin descoperirea de către filosofie a „temeiului obscur al poeziei", a acelui „complex profund şi primitiv, anterior gândirii, care suscită resentimentul filosofului şi îl îndeamnă mereu să-şi dorească revanşa asupra poetului". Pe de altă parte, „a conveni că poezia se opune în mod ireductibil filosofiei ar însemna să admitem că poezia este o funcţie metafizică egală filosofiei", operantă însă într-un alt orizont al cunoaşterii (în *Cahiers du Sud*, 1940, XIX, pp. 527-532; *La Philosophie vivante*, în Benjamin Fondane, *Le Lundi existentiel*... ed. cit., pp. 158-160, 167).

seamnă deci a indica o anumită interpretare"; este actul prin care semnificaţiile dau un sens interpretării, se oferă ca semn care o orientează. De aceea, o interpretare „ce desluşeşte oarecum sensul orientării unui semn" nu face altceva decât să distingă şi să înţeleagă ceea ce spune semnul. Semn care nu se spune pe sine, ci vorbeşte prin semnificaţii. Interpretarea surprinde despre ce este vorba în sensul indicat de semn. Este o înţelegere care se orientează după ceea ce se manifestă prin contrast cu ceea ce este de fapt, după ceea ce se spune în contrast cu ceea ce, nespus fiind, lasă să se înţeleagă, se *sub*înţelege. A subînţelege nu înseamnă, în acest context, a mistifica ori a răstălmăci un înţeles, ci a căuta în ceea ce semnifică dinamismul semnificării înseşi, ambigua sa instabilitate. Nu se oferă interpretării decât ambiguitatea şi echivocitatea, căci semnul pe care un lucru ambiguu îl arată nu trimite în mod nemijlocit la una sau la alta din semnificaţii, ci pare să trimită la toate în acelaşi timp. Pe care să o desprindem din mănunchiul de semnificaţii posibile? Textul poetic este un astfel de mănunchi de semnificaţii care cer toate dreptul la cuvânt. Cărora să le dăm cuvântul, pe care să le înţelegem „pe cuvânt"? „În toate aceste cazuri, avem de-a face cu ceva dublu: o indicare, adică o arătare într-o direcţie, ce pretinde interpretare, dar şi o ascundere de sine a ceea ce este arătat în direcţia respectivă." Pe de o parte, cuvântul care *se arată* arată înspre o semnificaţie, indicând astfel o cale a interpretării. Pe de altă parte, semnificaţia spre care arată *se ascunde*, eschivându-se oricărei interpretări raţionalizante, în care – aşa cum am văzut – conceptul vrea să se înstăpânească asupra metaforei. Este dovada că nu avem de-a face cu o singură semnificaţie, ci cu o constelaţie sau cu o reţea de semnificaţii, iar ceea ce se arată nu e decât drumul (metoda) care orientează *spre* acestea, semnul indicator, şi nicidecum ceea ce ele lasă să se înţeleagă. Iată de ce, spune Gadamer, „trebuie interpretat ceea ce este echivoc", iar întregul efort al interpretării este de a înţelege calea ce duce de la ceea ce se arată ca semn al înţelesului spre ceea ce se lasă înţeles. Or,

ceea ce se lasă înţeles *lasă să se înţeleagă*. Este tocmai deschiderea pe care o implică actul interpretativ.

În acest sens, a interpreta înseamnă a descifra şi a pune în evidenţă, a înţelege ceea ce se arată în propria ascundere, ceea ce vorbeşte nu doar prin simpla sa apariţie, ci prin şi cu ceea ce semnifică *în adevăr* ca experienţă revelatoare, ca prezenţă a unui sens existenţial. Ce înţelege înţelegerea? Un complex de semnificaţii care i se pun ca întrebare, solicitând-o să dea un răspuns lămuritor, ceea ce presupune că „sarcina hermeneutică îşi asumă de la sine natura unei interogări care vizează temeiul obiectiv": „interpretarea conţine întotdeauna o referinţă esenţială la întrebarea care ne este pusă. A înţelege un text înseamnă a înţelege această întrebare, dar trebuie să o înţelegem ca un răspuns".[68] Prin această situare, orizontul hermeneutic al întrebării ocupă o poziţie privilegiată, căci comprehensiunea nu e operantă cu adevărat decât racordându-se la dialectica subtilă a chestionabilului. Înţelegerea trebuie să ştie să dea glas întrebării textului, să o rostească însă deja ca răspuns la ceea ce nu încetează să întrebe, conform uneia din ipostazele cercului hermeneutic. „Întrebarea justă" e înţelegerea adecvată (precum în *Perceval*) doar atunci când răspunsul pe care îl implică în ea însăşi adăposteşte ivirea în lumină a semnificaţiei. Relaţia care se schiţează în întrebare este o relaţie absolută cu Altul, întâlnire cu noutatea radicală a unei apariţii. „Nu asta înseamnă întrebarea? Relaţia absolută cu altul – nelimitată de acelaşi – la Infinit –, transcendenţa nu ar echivala cu o întrebare originară?"[69] Orizontul întrebării deschis de semnificaţiile poemului este transcendent oricărei înţelegeri „adeveritoare" a unui bine-înţeles, oricărei experienţe în care interpretarea s-ar putea adăposti. Ea e obligată să iasă din câmpul deja-cunoscutului, să părăsească datele experienţei dobândite, pentru a se expune unui necunoscut deconcertant.

---

[68] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, ed. cit, pp. 107, 216.
[69] E. Lévinas, *op. cit.*, p. 80.

Şi atunci, încercând să depună mărturie în legătură cu ceea ce i se arată şi îi vorbeşte drept un *cu totul altceva* al întrebării, ea nu mai pleacă de la experienţă, ci de la transcendenţă, nu de la lumea ce îi este familiară, propria lume stăpânită, ci din neînţelesul unei lumi străine, spre care îşi croieşte o cale de acces.[70]

7. Fenomenologia spiritului creator. Hermeneutica fenomenologică pe care o practică Lucian Raicu îşi alege o astfel de cale de acces care porneşte, de cele mai multe ori, de la o „întrebare bine ţintită",[71] din acel punct ipotetic al mirării care deschide înaintea sa un întreg orizont. A întreba opera nu înseamnă doar a o provoca să se dezvăluie într-un răspuns, ci a revela, în tine însuţi, ceea ce ea arată. Or – spuneam – opera se arată la rândul ei ca întrebare, ca ceea ce nu poate răspunde decât în înţelegerea întrebătoare a interpretării. Astfel că, întrebând opera, te întrebi totodată cu propriile sale întrebări care devin ale tale, mirându-te că viaţa adevărată, inclusiv a ta, este mai degrabă întrebătoare decât răspunzătoare. Opera nu răspunde de sine, ci doar la întrebarea pe care o trezeşte în cel care o citeşte. *(Mă) întreb, deci sunt* – iată prima axiomă a ontologiei lecturii: „Mai ai puterea de a întreba, de a *te* întreba, mai eşti în stare, după câte au fost şi ai trăit, să te miri şi să provoci mirarea altora? Iată *întrebarea*. Şi dacă poţi răspunde, cu toată convingerea, afirmativ la întrebare: iată *mirarea* (de, încă, a fi)". Întrebare deloc comodă, întrucât ţinta ei nu se arată decât pentru a se ascunde în propria arătare, sustrăgându-se oricărei încercări de înţelegere logică. Dacă „ade-

---

70 Este acea *realitate suplimentară* invocată de Jean Burgos drept miza unei posibile filosofii a criticii poeziei: „o astfel de critică se va ataşa de tot ceea ce în textul făurind sens făureşte şi realitatea suplimentară şi îngăduie astfel trecerea la Fiinţă. Ea se va erija, deci, în mod necesar în filosofie, şi anume într-o filosofie practică" (*op. cit.*, p. 471).

71 Cităm din volumul antologic Lucian Raicu, *Scene, fragmente, reflecţii*, Ed. Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2000.

vărurile refuză traducerea logic-discursivă, şi pe acest refuz se întemeiază posibilitatea operei", înseamnă că întrebarea este exprimabilă doar în măsura în care ea vizează indicibilul sau inepuizabilul operei, miezul refuzului de a dezvălui taina existenţei sale.[72] De aici „dificultatea *accesului* la autenticitate", căci „opera îşi apără secretul (...) şi poate că asta se întâmplă pentru că secretul e *dincolo*, în zonele amorfe, de sărăcie şi neputinţă, de tăcere, de gol şi de disperare; şi de mărturisire". În chiar învăluitul operei, *ce* întreabă şi se întreabă dacă nu tocmai ceea ce se ascunde şi nu se arată decât ca ascuns? Nimic nu atrage mai mult întrebarea decât ceea ce e dincolo de lucrurile mai presus de orice îndoială, decât transcendenţa unei absenţe care tace, dar *aşteaptă* cuvântul mărturisitor.

Ca atare, „totul s-a născut dintr-o întrebare care a început să neliniştească"; totul, în înţelegere, se iveşte dintr-o provocare asumată, dintr-un neînţeles care se *cere* luminat. Întrebarea începătoare este momentul inaugural al unei înţelegeri lăuntrice.[73] Ea stă în faţa operei „ca în faţa unei taine care ne atrage, dar se cere pătrunsă, descifrată, luată în posesie". A sta în faţa unei taine (şi a putea rămâne *în faţa* neînţelesului) înseamnă a ceda unei ispite care, pe neaşteptate, nu mai e dincolo de tine, ci îţi vorbeşte dintr-un dincolo al tău, absorbindu-te într-un punct luminos. Taina operei lucrează în propria ta întrebare, stârnindu-i apariţia, aşternând-o pe

---

[72] „Literatura, spune L. Raicu, este *concretul* gândirii, al filosofiei, al moralei, al istoriei; nimic serios în afara acestei *situări*, deci nimic serios, când e vorba să gândeşti, să cauţi un ax moral, în afara faptului (...) *literar*." Iar aceasta pentru că în operele literare „rămâne ceva indestructibil, fără pereche, fără moarte, întrecând în valoare (pentru că întrec în « realitate ») filosofia de performanţă" (*op. cit.*, pp. 148, 149).

[73] O „impresie originară" care „este doar un punct de pornire: nu încerca să-l justifici, ci să-l înţelegi; atunci vei înţelege nu numai opera la care *rezişti*, dar te vei înţelege mai bine pe tine însuţi" (Lucian Raicu, *Scene din romanul literaturii*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1985, p. 19).

calea ce duce spre centru, spre acel *a fi* disimulat, după vorba lui Blanchot, în „vidul tăcut al operei".[74] Este o întrebare ţintită, după cum am văzut, care „luminează în întuneric", adecvată la ascunsul care se deschide numai în şi prin operă. „Opera este opacă şi ea trebuie să fie luminată *din interior* printr-o lectură adecvată, numai aşa ajunge să ne vorbească" (lectură comprehensivă care nu este un metalimbaj, în măsura în care încearcă şi reuşeşte să-şi aproprieze transcendenţa operei). Nu a dezvălui un de-la-sine-înţeles, ci a ridica la rostire un înţeles care se câştigă prin întâmpinarea lui, prin expunerea la lumina puterii sale de seducţie şi de fascinaţie. Comprehensiunea trebuie să fie aşteptare,[75] pândă a ceea ce e pe cale să apară, dar şi ascultare interogativă, în stare să participe la însăşi naşterea locului în care opera e cu putinţă. În faţa operei, ea nu o dis-locă, ci dă loc întrebării, face loc unui cuvânt întemeietor, cuvântul începutului de la care toate pornesc.[76]

---

[74] Cale ce marchează „trecerea de la lumea unde totul are, mai mult sau mai puţin, un sens (...), către un spaţiu unde nimic nu are încă propriu-zis un sens, către care totuşi tot ceea ce are sens se întoarce ca înspre originea sa" (Maurice Blanchot, *Spaţiul literar*, Ed. Univers, Bucureşti, 1980, p. 127). Altfel spus, „profunzimea sensului constă în pasul înapoi – în retragere – pe care sensul ne conduce să-l facem faţă de el" (Maurice Blanchot, *Cartea care va să fie*, Ed. Est, Paris, Bucarest, Jérusalem, 2005, p. 326).

[75] „Momentul *aşteptării* ar trebui să se înscrie ca factor obligatoriu, de mediere şi de contact, de aprofundare uneori polemică faţă de poziţia iniţială, în procesul oricărei judecăţi de valoare" (L. Raicu, *op. cit.*, p. 18).

[76] Dacă „esenţa construirii este oferirea de locuire", cum spune Heidegger, adică atât o creaţie în care survine locul unui adăpost, al unei „ocrotiri" a existenţei poetice, cât şi o deschidere spre cel invitat să locuiască, o invitaţie la înţelegere, atunci construirea unui poem echivalează cu oferirea de locuire şi cu locuirea ce se oferă. Poemul este acţiune vorbitoare, căci el vorbeşte în chiar procesul producerii de sine, fiind lucrător în propria apariţie. Înseamnă că locul poetic e de aflat în vorbirea însăşi, în cuvântul rostitor, în locul în care semnificaţiile devin posibile. Ca loc de întâlnire privilegiat, cuvântul poetic „ctitoreşte" adevărul, în sensul că oferă, întemeiază, începe şi mărturiseşte ceea ce îi e dat să păstreze şi să lucreze adeveritor (*cf.* „Construire, locuire, gândire", în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas,

Dar orice loc locuit nu e doar început, la fel cum cuvântul care numeşte nu e doar întemeiere, ci şi pornire, cale ce se deschide.[77] Începutul este un Dincolo fiindcă e un Deschis. Neînţelesul este tocmai transcendenţa oricărui început ce deschide locul şi calea. Loc părăsit în cele *din urmă*, căci ceea ce vine să locuiască nu rămâne, nu stă ca dovadă, ci sur-vine ca urmă şi urmare a ceea ce este. De aceea, opera nu se încheie niciodată; ea reîncepe mereu din acelaşi loc, pentru a se spune de fiecare dată într-un alt prezent al locuirii (lecturii).

Calea aceasta a înţelegerii înspre răsăritul înţelesului este, spuneam, una dificilă, deoarece nu e o simplă aducere la reprezentare, o reflectare nemijlocită a ceea ce se ascunde, ci, remarcă L. Raicu, „adesea o cale mediată, o cale sincopată, o cale frântă",[78] şi aceasta pentru că în operă „revelaţia adevărului nu poate avea loc direct", nu oferă *loc* unui acces abrupt.[79] Literatura are rolul de a intermedia între două orizonturi, cel al actului însuşi prin care ceva întreabă şi cel care se deschide, ca răspuns întrebător, în inima operei. Inter-mediere care înlesneşte accesul, dar care, pe de altă parte, se configurează ca dezechilibru *necesar* al actului creator, ca nelinişte ce începe

---

Bucureşti, 1995, pp. 175-197). „Abia creaţia poetică este cea care face ca locuirea să fie o locuire. Creaţia poetică lasă locuirea să survină în mod autentic. (...) Trebuie să gândim esenţa creaţiei poetice ca pe o activitate care lasă să survină locuirea, ca pe o construire privilegiată, dacă nu chiar ca pe construirea privilegiată însăşi" („...În chip poetic locuieşte omul...", în *op. cit.*, pp. 201-202).

[77] De aceea „întrebarea e *întotdeauna* (...) o cunoaştere în curs de a se produce, o gândire *încă* insuficientă a ceea ce e *dat*" (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 79).

[78] „Nici nu mai seamănă cu o *cale* propriu-zisă şi abia când nu mai seamănă cu ceea ce aşteptăm să fie sunt ceva semne că ar putea deveni, în cele din urmă, productivă. În domeniile acestea, ale meditaţiei, ale literaturii, imaginea dobândită prin refracţie este mai serioasă, mai de încredere decât imaginea dobândită prin nemijlocită reflectare" (*Scene, fragmente, reflecţii*, ed. cit., p. 204).

[79] „Sfâşiere în calea directă, rectilinie, a vizării intenţionale pe care intenţia o presupune şi din care derivează în corespondenţa ei cu obiectul intenţional" (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 80).

odată cu întrebarea. Este evident că acest tip de înţelegere critică sparge limitele strict estetice şi o face tocmai „pentru a nelinişti spiritul", pentru a-l pune în acea stare de criză proprie creativităţii.[80] „Alarma spiritului" nu e astfel decât conştientizarea şi acceptarea crizei, a rupturii care expune fiinţa dezvăluindu-i adâncul: „la originea scrisului se află un loc, mai exact spus: o *ruptură*". „Scriitorul se supune cu admirabilă sinceritate stării de criză", stare a sensului creaţiei care nu ia lucrurile aşa cum sunt ci, fisurându-le întrebător, le luminează din interior. Starea de criză este chiar starea de graţie a spiritului creator, *starea-de-vedere* în care, după Plotin, „cel ce vede e înrudit cu ce e de văzut".[81] Este poate formularea care exprimă cel mai exact critica fenomenologică practicată de L. Raicu. „Ce poate însemna critica, orice fel de critică, în afara postulatului acestei înrudiri? (...) Lumea operei nu e accesibilă celui ce n-o simte, mai întâi, în sine, emanând puternic." Din această intimă corespondenţă, între privirea comprehensivă şi ceea ce i se dă de văzut şi de înţeles, se naşte însăşi *vizibilitatea* operei, inteligibilitatea ei în ceea ce Gadamer numeşte fuziunea orizonturilor. Locul în care opera devine „vizibilă" este chiar apariţia sa comprehensibilă, faţa vorbitoare şi orbitoare a semnificabilului. Vorbitoare, pentru că ea întruchipează fiinţa limbajului ce zideşte chipul unui loc, aşază o locuire. Orbitoare, întrucât ceea ce apare drept cuprins al locuirii impune o prezenţă care transpare dincolo de limbaj, ca arătare a ceea ce nu

---

[80] „O inteligenţă critică, atât de pătrunzătoare încât, străpungându-şi materia reprezentării, ajunge, dincolo de ea, la percepţia golului, se trezeşte faţă în faţă cu neantul, cu totala inconsistenţă a lucrului reprezentat" (Lucian Raicu, *Reflecţii asupra spiritului creator*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1979, pp. 217-218).

[81] „Căci văzătorul trebuie să se dedice contemplării după ce s-a înrudit cu lucrul văzut şi s-a identificat cu el. Căci n-ar putea vreodată un ochi să vadă soarele, de n-a căpătat el însuşi chipul soarelui" (*Enn.* I, 6, 9, în Plotin, vol. I, *Enneade* I-II, Ed. Iri, Bucureşti, 2003, p. 201).

poate fi arătat şi numit. Între actul de creaţie şi cel al înţelegerii, opera joacă rolul mijlocitor al unei ademeniri, dar şi al unei celebrări, ca loc de întâlnire privilegiat. Paradoxul acestui mod de înţelegere rezidă în faptul că înrudirea amintită este cu adevărat posibilă doar în virtutea rupturii, fiind revelatoare numai în fisura ori în criza pe care o provoacă privirea întrebătoare. Am spune că ea nu vede decât în măsura în care ceea ce e de văzut se infiltrează, ca întrebare destabilizatoare, în ochiul care citeşte, înfăţişându-i-se ca *lipsă*, ca neasemănare ce nelinişteşte sporitor.

Se distinge prin urmare, pe de o parte, înrudirea cu ceea ce opera arată, iar, pe de altă parte, absenţa asemănării cu această apariţie. Relaţia critică se întemeiază pe apropierea de alteritatea operei, dar şi – mai adânc – pe ceea ce înţelegerii i se revelează ca noutate absolută. Or, nemaiîntâlnitul operei – acea rostire nemaiauzită – se arată privirii critice ca fiind tocmai ceea ce îi lipseşte, o prezenţă care abia ea ne ajută să ne dăm seama de ceea ce, până acum, fusese absent. Absenţă elocventă care este, aşa cum am văzut, una vorbitoare; „un semn al elecţiunii, o revelaţie trezitoare, o privire proaspătă a spectacolului lumii". *Minus*-ul revelator aduce la existenţă un *plus* rostitor, împlinindu-se în neasemănarea noastră semnificativă cu opera. Revenind la formularea plotiniană, putem spune că cel ce vede e înrudit cu ce e de văzut întrucât ce e de văzut (şi ceea ce el vede efectiv) este *altceva*: un obstacol învins, o bruscă dezvăluire. La fel, în ceea ce priveşte actul de a scrie: „A scrie o carte adevărată nu este nimic altceva decât a ridica o barieră, a sparge *crusta* rigidă care se depune peste suflete (...). Vocaţia scrisului este expresia voinţei de a vădi că această crustă nu există decât din vina noastră. Chinul creaţiei vine din rezistenţa pe care o depune *crusta*. Învingerea rezistenţei determină starea de vedere". Nu vedem decât cu preţul acestei rezistenţe învinse, nu înţelegem decât la limita ultimă în care se concentrează maxima neînţelegere.

Funcţia acestui demers interpretativ constă în *a converti* ascunderea deschisă a operei în orizontul comprehensiunii. Calea fenomenologică se îmbogăţeşte cu o deschidere hermeneutică, desfăşurându-se „sub semnul unei prezenţe fulgerătoare şi revelatorii a adevăratului sens", însufleţită de „elanurile unei înţelegeri cu totul noi a lucrurilor, o înţelegere surprinzător de proaspătă, de mirare absolută, de revelaţie matinală". Semnul prezenţei sensului survine pe neaşteptate; absenţa ce îl caracteriza semnifică acum în înţelegere ca semn ce îşi revelează prezenţa, ca înţeles al unei apariţii inedite. Aici începe starea de vizibilitate a neobişnuitului şi tot aici survine rostirea vestitoare a noutăţii rostirii. A înţelege despre ce este vorba în operă înseamnă a înţelege ceea ce opera vorbeşte şi se dă ca bruscă ivire a înţelesului. Astfel că „puterea de înţelegere" (sau „pasiunea înţelegerii") reprezintă un răspuns la întrebarea: „cum este cu putinţă?"; cum de putem înţelege taina lucrătoare a operei care, pe neaşteptate, creează compensatoriu în propria noastră fiinţă, arătându-ne un chip cu totul nou? În lumina acestei semnificări, critica este – trebuie să fie – actul viu al unei *insolitări*, nu atât înţelegerea a ceea ce este, cât mai degrabă a ceea ce (mai) poate fi, a lui *cum e posibil altceva*.[82]

Am văzut că prin fisura creată de întrebare începe să se strecoare *altceva*, şi anume acel *altcum* al operei care suplineşte o lipsă şi se manifestă ca minus revelator. Este o descoperire care *se creează* pe urmele a ceva ce nu se fereşte, deşi e diferit.[83] Brusca apariţie a acestui neînţeles (căci neasemănător) este convertită însă în prezenţa înţelegerii; „acest altceva ştim ce vrea să însemne", pentru că este el însuşi un semn vorbitor,

---

[82] De exemplu, jurnalul de însemnări al unui mare scriitor „satisface nevoia noastră de cunoaştere, adică de raportare, de relaţie, nevoia de a ne referi la ceva pentru a înţelege altceva, deseori cu totul altceva. Vrem să ştim cum de a fost *asta* cu putinţă" (*Scene, fragmente, reflecţii*, ed. cit., p. 205).

[83] Reducţia fenomenologică „reface tulburarea Identicului de către un Altul care nu se absoarbe în Identic – şi nu se fereşte de altul" (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 93).

mărturisitor al rupturii nu de ceea ce nu suntem, ci de ceea ce, în adâncul nostru, se rosteşte ca esenţă a ceea ce suntem. Nu e vorba, spuneam, de o teorie estetică, „e vorba cu totul de alt-ceva", de acel *ceva* care accede la un *alt* nivel al cuvântului pentru a se rosti pe sine. Acel altceva nu este însă doar de natură pur lingvistică (un fel de *altă* natură care cere dreptul să cuvânteze); e, în primul rând, manifestarea unui adevăr esenţial, un altceva definitoriu „de o esenţă mai tare, de o esenţă incoruptibilă". Este chiar menirea artei de a aduce la lumina reprezentării ceva cu totul altfel, ceva în şi prin care înţelegem alt-ceva, un altfel de a fi cu putinţă (nu spusese Heidegger că opera este un spaţiu deschis „în a cărui deschi-dere totul este altfel ca de obicei"?). „Altceva; distincţia este esenţială", căci, iată, opera face cu putinţă şi un alt fel de a fi. „*Cu totul altceva*", întrucât ea vorbeşte prin ceea ce noi suntem în cea mai mare măsură – prin ceea ce am putea fi şi ne e dat să fim –, dând glas unei esenţe altfel de neînţeles.

Actul critic este ca atare o intuiţie revelatoare, o trezire la existenţă a ceva esenţial care începe să vorbească, să *ne* vor-bească. „Pentru a măsura fecunditatea inexplicabilă a punctului de pornire", înţelegerea trebuie să suprime distanţa care o se-pară nu atât de operă, cât mai degrabă de spiritul ei creator care, în actul producerii de sens, descoperă din nou, pe cont propriu, valorile, principiile fundamentale ale vieţii. „Revelaţia aceasta este esenţială", pentru că ea trezeşte dintr-odată la realitate esenţa unui adevăr care abia acum se poate manifesta. Dar ea nu este posibilă şi nu dobândeşte un sens decât atunci când „începe să se extindă spre un orizont abisal", când ceea ce se revelează este chiar apariţia în lumină a fiinţei înseşi. Este un şoc revelator care antrenează „toată ambiguitatea tul-burătoare a actului literar"; câtă vreme astfel de revelaţii sunt încă posibile, „scrisul *creator* este cu putinţă". Este cu putinţă întrucât este necesar; „nevoia de a ne referi la ceva pentru a înţelege altceva, deseori cu totul altceva" reprezintă însăşi

condiţia de posibilitate a creaţiei literare, acel efort neistovit însufleţit de credinţa într-un alt orizont care ni se deschide. „Aura revelaţiei", „iradierea solară a revelaţiei" nu sunt simple metafore critice; ele traduc în limbaj dorinţa de a afla şi de a înţelege sensul unei alte lumini, al unei apariţii ce luminează lucrurile în natura lor *ultimativă*.[84] „Revelaţia lucrurilor ultime", problemele gândite „în ultimele consecinţe" – iată un răspuns la întrebarea „cum se poate face critică literară când există moarte, când există problemele ultime?". Răspuns, acum, firesc: „Fără a te sustrage problemelor ultime".

Este poate cea mai adâncă (deci cea mai adevărată şi mai frumoasă) lecţie pe care ne-o propun reflecţiile lui L. Raicu. Exerciţiul critic se dovedeşte a nu fi doar o luminare estetică a operei; fiind „o parte din procesul ontologic al reprezentării", aşa cum preconiza şi Gadamer,[85] estetica trebuie să se împlinească într-o hermeneutică, să se depăşească pe sine, ca teorie descriptivă şi explicativă a ceea ce este, într-o fenomenologie a spiritului creator care caută să înţeleagă ceea ce este *cu putinţă*. Iar aceasta întrucât ceea ce ajunge la reprezentare, revelându-se ca frumos luminat de adevăr, nu vorbeşte decât acelei intuiţii spirituale care înţelege lucrul artei ca şi cum nu i-ar fi dat şi pe care îl interpretează ca pe un *altceva*, definitoriu şi irepetabil, al experienţei umane.[86] Expusă libertăţii mărturisitoare a creaţiei, interpretarea trebuie să fie conştientă că ceea ce îi e

---

[84] Şi în natura lor *durabilă*, inepuizabilă, cum scrie Paul Claudel: „Înţelegem (în sensul poetic al cuvântului) trecând peste ceea ce trece", cufundându-ne „în adâncul definitului pentru a afla în el inepuizabilul" (*Réflexions sur la poésie*, ed. cit., pp. 98, 146).

[85] *Vérité et méthode*, ed. cit., p. 43; *cf.* şi cap. „Sarcina hermeneutică: reconstrucţie şi integrare", pp. 94-99.

[86] Revelare a unei lucrări care, profilându-se ca valoare marcantă, *impune* asumarea unei adecvate (dis)poziţii interpretative: „univers axiologic în expansiune, datorită multiplicităţii valorilor ce le incorporează, opera pretinde o hermeneutică critică având drept scop revelarea valorilor ei (...) – prin « valorificare » înţelegând deopotrivă « revelare de valori » şi « luare de poziţie »" (I. Negoiţescu, *Engrame*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1975, p. 165).

dat să aducă la lumina gândului nu este un răspuns, o soluţie lămuritoare definitivă, ci mai degrabă zvonul unei întrebări, o neliniştitoare dar fecundă punere pe gânduri. Dacă totul s-a născut dintr-o întrebare neliniştitoare, totul se naşte a doua oară în revelaţia, la fel de neliniştitoare, a acelui *altceva posibil*. Totul trebuie „să se centralizeze într-o unică şi puternică revelaţie", căci nimic nu spune *mai mult* despre ceea ce suntem decât centrul luminos din care izvorăşte propria noastră creativitate. Spiritul creator ajunge astfel la deplina expresie de sine, nu însă atât într-un act de facere, cât de prefacere – de ruptură şi de criză – care îi dezvăluie, dincolo de limitele sale „mundane", o esenţă vie, *neverosimil* de adevărată pentru că ea aduce la manifestare însăşi universalitatea adevărului.[87] Creaţia este prin urmare „marele act de revanşă a omului (...) împotriva lumii întocmite, a fatalei nedreptăţi, a fatalei morţi. Nu ne alegem cu nimic, nu se alege cu nimic... poate doar *asta*, poate doar *atât*. Nu e puţin. Nu văd, nu se distinge altceva".

CUM SĂ INTERPRETĂM PÂNDA UNEI REVELAŢII

Spaţiul poetic configurat de cele *11 elegii* stănesciene, marcând un moment de răscruce, aflat în permanentă metamorfoză, se oferă interpretării întreprinse de Ion Pop[88] drept încercare de acces la „cu totul şi cu totul altceva". Ceea ce era în culegerile poetice anterioare intimă *reflexie*, oglindire lipsită de tensiune, se prezintă acum ca *reflexivitate*, filtru al unei meditaţii încordate. Întrucât această raportare constantă la

---

[87] „Scriind, ne « regăsim »? Aş spune, mai corect, că ne găsim, ne facem, ne constituim. Nu descoperim mai niciodată ceva dinainte existent" (L. Raicu, *Scene din romanul literaturii*, ed. cit., p. 20).

[88] „Douăsprezece ipostaze ale poetului şi poeziei", în Ion Pop, *Nichita Stănescu – spaţiul şi măştile poeziei*, Ed. Albatros, Bucureşti, 1980, pp. 34-81. Citatele din poezia stănesciană (transcrise în italice) aparţin ediţiei Nichita Stănescu, *Ordinea cuvintelor*, vol. I, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1985, pp. 175-203.

lume comportă relaţionarea cu un *cu totul altceva*, alteritatea implicată presupune atât lumea *dată* ca atare, în diferenţa ei funciar ambiguă, cât şi lumea *care se dă* sieşi, a sinelui emergent şi perpetuu creator. Contact aşadar cu exterioritatea (cu non-eul în manifestarea multiplelor sale semnificaţii) şi cu interioritatea (cu el însuşi în medierea propriei priviri). Or – atunci când se exprimă ca discurs poetic – acest dublu raport este unul al cuvântării; „lăuntrică sau exterioară, lumea cade în dependenţa cuvântului". Rostirea poetică nu e doar atestatoare şi constatatoare; ea nu se mărgineşte – precum orice altă rostire – să ia act de datele realităţii. Realitatea dată se redă sieşi în cuvântul poetic, apare drept „realitatea ultimă, singura *adevărată* şi perenă, capabilă să cuprindă în acelaşi timp nesfârşitele înfăţişări ale celeilalte « realităţi » aflate în perpetuă mişcare a metamorfozelor şi « legea » ce le însumează şi unifică sub semnul totalităţii şi al duratei infinite". Rostire esenţială ce realizează „o metamorfozare *în* adevăr", o „reîntoarcere la adevărata fiinţă" ca „ridicare în adevăr".[89] *Logosul*, „cuvântul întemeietor şi esenţial", aduce la expresie deconcertanta manifestare a realităţii (complex semnificant eterogen), ca exterioritate dinamică dată vederii, dar în înţelesul ei adevărat ce subîntinde ca esenţă infinită tot ceea ce apare în finit. Atunci când N. Stănescu, citat de Ion Pop, spune în *Cartea de recitire* că „orice cuvânt este cât tot ceea ce este, dar este şi înlăuntru a tot ceea ce este", el conferă cuvântului poetic capacitatea de a cuprinde şi de a aduce la sine realitatea totală, pe care o plăsmuieşte din interior, aşezându-se în perspectiva esenţei. Metamorfozele realităţilor exterioare, apariţionale, se subordonează astfel unei mari şi unice metamorfoze interioare, transmutaţie care este chiar plăsmuirea poetică. Cuvântul poetic nu

---

[89] Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, ed. cit., p. 39. Despre contribuţia poeziei la căutarea adevărului, suprema împlinire în limba poetică a actului revelării şi forţa realizării (ceea ce N. Stănescu numeşte „forţa de real a logosului poetic"), *cf.* Hans-Georg Gadamer, *Actualitatea frumosului*, ed. cit., pp. 31-50.

e „niciodată în afara lui, pentru că ceea ce este nu are în-afară. Totdeauna numai înlăuntrul lui, pentru că ceea ce este are numai înlăuntru" (*Deus puerilis. Cârlova*).[90] Adevărul său durabil este un *incomparabil*. Şi întrucât posibilităţile de expresie ale Cuvântului sunt *date* spiritului creator, dar şi instauratoare ale distanţei mereu refăcute cu universul, cele *11 elegii* se constituie din afirmaţii şi negaţii succesive, ipostaze necesar contradictorii ale expresiei care semnifică tocmai această perpetuă alternanţă. Este şi motivul pentru care, spune Ion Pop, „universul elegiilor se va înfăţişa ca spaţiu prin excelenţă dinamic, câmp al multiplelor disponibilităţi de manevrare a cuvântului şi discursului liric, întru circumscrierea simbolică a unei *dialectici a poeziei*". Deşi N. Stănescu e văzut drept „poet al unui timp ce nu mai poate imagina şi gândi realul decât sub semnul contradicţiilor", trebuie adăugat că această dialectică va pune mereu faţă în faţă virtualul şi manifestarea, datul şi actul, metamorfozele fenomenale şi increatul numenal; pe scurt: sentimentul precarităţii şi ordinea contemplativă. Ceea ce nu vrea să spună că în viziunea poetică realul *rămâne* în sine contradictoriu; orice manifestare contrapunctică e absorbită şi depăşită întru echilibru, în permanenta căutare a unui punct absolut spre care duc „treptele mereu suitoare ale spiritului".[91] Dacă absolutul absolvă de diversitatea schimbării, aducând totul la Unu, înseamnă că – aşa cum am văzut – lucrarea sa are loc *înlăuntrul* poemului, în centrul unei plăsmuiri

---

[90] În acest sens vorbeşte şi Gadamer despre detaşarea de orice referinţă pe care o implică lumea „închisă", monadică, a cuvântului poetic, lume care, fiind mărturie a veşnicului adevăr, „şi-a aflat propria măsură în sine însăşi şi nu se mai compară cu nimic din ceea ce e în afara ei" (*Vérité et méthode*, ed. cit., p. 38).

[91] În plus, această viziune a poeziei integratoare de antinomii – dincolo de tematizarea hegeliană – nu e chiar atât de nouă, ea fiind definitorie pentru spiritul marelui romantism (reflex mai mult sau mai puţin conştient al filosofiei identităţii): „Puterea poetică este capabilă de a gândi contradictoriul şi de a-i opera sinteza" (F.W.J. Schelling); „Adevărata poezie, poezia completă, se află în armonia contrariilor" (V. Hugo). Sau la Heliade al nostru cu celebrul său „echilibru între antiteze".

care îşi refuză exterioritatea. Tot aşa cum perspectiva poetică se originează în chiar esenţa sau în absolutul „a tot ceea ce este”, interpretarea urmează şi ea dinamica acestei paradoxale ascensiuni, până la starea de vârf care deschide nu atât orizontul unei revelaţii posibile, cât mai degrabă posibilitatea imposibilului, care e însuşi posibilul revelaţiei.[92]

Labirintul virtual

De altfel despre *înlăuntrul desăvârşit, / care începe cu sine / şi se sfârşeşte cu sine* tratează *Elegia întâia*, închinată lui Dedal, arhitectul mitic constructor al labirintului cretan. E de la sine înţeles că demersul critic al exegetului fenomenolog începe calea de acces spre text de aici (cale – ori metodă – pe care Ion Pop a urmat-o cu o înţelegere afină în numeroase alte cazuri), din spaţiul precreator al eului poetic: „Centralităţii misteriosului *eu* îi corespunde un spaţiu de pură disponibilitate, de dinaintea afirmării eului ca forţă cosmicizantă; dar un spaţiu în dependenţă de subiectul central care urmează să-l întemeieze”. Virtualităţile opuse, neajunse încă la manifestare, configurează un fel de *definiţie în negativ*, aproximare apofatică a unui conţinut monadic: *El începe cu sine şi se sfârşeşte cu sine*. Logosul întemeietor este o forţă activă creatoare sau principiu armonic – în sine desăvârşit – al lumii existente. Ceea ce există în modul desăvârşirii, dincolo de orice calificare manifestantă (*deşi fără margini, e profund limitat*) este o „totalitate de

---

[92] Deschidere „în favoarea unui poate de excepţie”, „naştere a unui spaţiu încă necunoscut, chiar cel al operei” (Maurice Blanchot, *Cartea care va să fie*, ed. cit., p. 323). Posibil al cărui orizont e deschis de ceea ce Ricœur numeşte „funcţia *revelatoare* a discursului poetic”. Punând în suspensie funcţia descriptivă, ea implică dimensiunea în care se întrupează adevărul: „Aici, adevăr nu mai înseamnă verificare, ci manifestare, adică a-lăsa-să-fie ceea ce se arată. Ceea ce se arată e întotdeauna propunerea unei lumi, o lume pe care să o pot locui pentru a proiecta în ea unul din posibilele mele cele mai proprii. Tocmai în sensul acesta de manifestare este limbajul, cu funcţie poetică, sediul revelaţiei” („Herméneutique de l’idée de révélation”, în Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris, 2010, p. 245).

virtualităţi" echivalentă haosului originar germinativ. Limitarea nu e aici mărginire, ci încă nedeterminare, potenţialitate neajunsă la act, „doar posibilitatea unui sistem de semne". De aceea *din el nu străbate-n afară / nimic* şi *de văzut nu se vede*; sferă al cărei trup e răsfrânt lăuntric (*n-are nimic dăruit în afară*), neoferit vederii exterioare. Unitate perfectă în care „afirmaţie şi negaţie, tot şi nimic, fiinţă şi nefiinţă coexistă": *Spune Nu doar acela / care-l ştie pe Da. / Însă el, care ştie totul, / la Nu şi la Da are foile rupte.*[93] Referinţa lui Ion Pop, de altfel justificată, la implicaţiile hegeliene, credem că s-ar cuveni nuanţată (dacă nu contrabalansată) de cea schellingiană. Iar aceasta în măsura în care acest Ceva ca unitate a Fiinţei nu e unitate de neant şi existenţă, ci *potentia pura* ce trece în pura fiinţare, infinită, pe care nicio putere nu o mărgineşte. Este o trecere *a potentia ad actum*, originată în ceea ce este *înaintea* fiinţei (ceea ce va fi), adică în ceea ce nu mai poate să *nu* fie. De aceea „puterea-de-a-fi, tocmai pentru că e astfel, nu e nimic, ci fiinţarea non *actu* (...), fiinţarea *doar* în sine, pur originară (*urständlich*), nonobiectivă (*gegenständlich*)".[94] Astfel încât sfera acestei potenţe pure năzuind spre actul creator *este* deja fiinţare nemanifestată, în pragul obiectivării în fiinţa de limbaj (sau somn al eului în miezul puterii-de-a-fi, în care se naşte deja disponibilitatea spre zbor: *Aici dorm eu, înconjurat de el*; *Bat din aripi şi dorm*). Dacă, aşa cum observă Ion Pop, „*Unu* se va voi multiplu", înseamnă că indicibilul, acel ceva încă nerostibil căci e Cuvântul care doar îşi visează zborul, tinde spre în-fiinţarea liberei sale rostiri a unui altceva, „o treptată

---

[93] Aceeaşi circumscriere apofatică – a Dumnezeirii de data aceasta – o întâlnim la Dionisie Ps. Areopagitul: „nu există pentru Ea nici afirmare, nici negare; ci atunci când afirmăm sau negăm cele ce vin după Ea, noi nici n-o afirmăm, nici n-o negăm; pentru că e mai presus de orice afirmare, cauza desăvârşită şi unică a tuturor şi mai presus de orice negare, superioritatea Celui care în chip simplu este eliberat de toate şi dincolo de toate" (*Teologia mistică*, cap. V).

[94] F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre II, PUF, Paris, 1991, pp. 58-59.

ocupare cu sens" sau „ipostaziere existenţială a indicibilului". În-fiinţarea de sine în altceva e o ieşire din desăvârşitul limitat al lui în-sine, transcendere de sine a semnului spre semnificare. Nedesăvârşirea acestei treziri va presupune însă sciziunea şi implicit crearea unei distanţe, în şi prin care cuvântul ajuns la fiinţă se desprinde de propria fiinţare pur originară.[95]

Distanţa fenomenologică

Elegia a doua, precizează Ion Pop, „construieşte imaginea unei despicări a unităţii originare a existenţei printr-un element presupunând distanţarea contemplativă faţă de propria substanţă regăsită eventual într-un *alt*-ceva, sub înfăţişarea chipului propriu". Faptul că acest altceva trasează chipul propriu al unui eu obiectivat, care încearcă să depăşească subiectivitatea subiectului, conferă zeului pus în locul gol sau în rană statutul de idol ce *va sta acolo, împietrit*. „Idolul – precizează J.-L. Marion – trebuie să fixeze divinul distant şi difuz şi să ne asigure de prezenţa, de puterea, de disponibilitatea lui"; pregătind divinului un chip, îl fixează în el, adorându-l după chipul şi asemănarea adoratorului: un chip idolatru. De aceea, „în idol, divinul ia fără îndoială chipul efectiv al unui zeu. Dar acest zeu îşi primeşte forma de la trăsăturile pe care i le-am modelat conform cu ceea ce resimţim cu adevărat ca divin".[96]

---

[95] Este, totodată, şi un act de cunoaştere, căci recunoaşterea eului poetic drept unitate diferenţial-armonioasă reprezintă o cunoaştere a sa prin regăsirea adevăratei expresii. Spiritul se expune acum apariţiei materiei ca limbaj, un „limbaj plin de spirit, conştiinţa cea mai vie" – potrivit lui Hölderlin –, pentru că înregistrează trecerea de la simţirea ca efect al neexprimabilului (sau „poetizarea interioară") la interpretarea unor semne care încep să semnifice. Ceea ce înseamnă că limbajul trebuie să fie pre-simţit în cunoaşterea neexprimată, după cum el e nevoit în aceeaşi măsură să se mărturisească pe sine ca act de cunoaştere. Dacă orice cunoaştere reală „presimte limbajul", aceasta pentru că ceea ce începe să se facă simţit este darul poeziei, cuvântul operei de artă (*cf.* Friedrich Hölderlin, *Pagini teoretice*, Ed. Paralela 45, Piteşti, 2001, p. 69).

[96] J.-L. Marion, *Idolul şi distanţa*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 27, 28.

Este şi motivul pentru care ruptura de unitatea subiectului neobiectivat e resimţită drept destituire într-un altceva nelegitim. Ion Pop observă pe bună dreptate că aici „zeul este, considerat mai atent, un semn al falsei reunificări, un agent de fortificare a limitei". Zeul-idol umple un gol care, pentru a fi cu adevărat distanţa care uneşte vizibilul cu invizibilul, ar trebui să rămână semn al distanţării. Or el „se străduieşte să abolească această distanţă prin disponibilitatea unui zeu făcut să locuiască în imobilitatea unui chip".[97] *Elegia a doua*, dacă este una a unităţii pierdute a fiinţei, propune totodată – prin semnificare indirectă – şi o teofanie negativă: distanţa nu poate fi „ocupată", abolită de un zeu care *apără tot ceea ce se desparte de sine*; ea trebuie să rămână distanţă instaurată de un inegalabil inepuizabil care e chiar raportul de transcendenţă.[98]

Contemplarea şi criza de timp

Odată cu falsa ruptură de ceea-ce-este ca tot sau întreg al conştiinţei de sine care încearcă prin distanţare o primă

---

[97] *Ibidem*, p. 31. „Idolului îi lipseşte distanţa care identifică şi autentifică divinul ca atare – ca ceea ce nu ne aparţine, ci ni se întâmplă"; idolul „face posibilă o prezenţă fără distanţă a divinului, într-un zeu care ne înapoiază propria noastră experienţă sau gândire" (*ibidem*, pp. 30, 32). „Doar distanţa, menţinând o distincţie a termenilor (...), face posibilă comuniunea şi mediază imediat relaţia" (J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, ed. cit., p. 239). În concepţia lui Schelling, „replierea naturii ca mister a dat lumii moderne orientarea generală către tainele naturii". Or „caracterul naturii îl constituie unitatea nescindată, existentă chiar înaintea separării, dintre infinit şi finit. (...) Acolo unde unitatea este scindată, finitul este instituit ca finit, aşadar este posibilă numai orientarea de la finit către infinit" (*Filosofia artei*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1992, pp. 149, 152). În arta modernă, care în esenţa ei este o poetică a devenirii, zeii trebuie să se întoarcă din istorie în natură, sau mai degrabă să regăsească în adâncul naturii absolutul unei frumuseţi în care să se poată odihni fericiţi.

[98] „Surplusul exteriorităţii, inadecvate viziunii care încă o măsoară, constituie tocmai acea dimensiune a înălţimii sau divinitatea. Divinitatea păstrează distanţa" (Emmanuel Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 264).

obiectivare sinonimă cu de-subiectivarea, eul resimte prezenţa zeului drept ecranare. „Între *sine* şi *sine* se interpune ecranul unui zeu: subiectul îşi apare sieşi ca obiect." Criză temporală totodată, întrucât – în *A treia elegie* – eul se confruntă acum nu doar cu lipsa distanţei, a duratei care să refacă raportul dintre virtualitate şi manifestare, dintre potenţa creatoare şi actul de creaţie (dinamica firii), ci şi cu starea opusă a *belşugului de timp*, cu starea contemplării (statica firii). „Ipostaza contemplativă a subiectului – constată Ion Pop – ar presupune un proces de concentrare spirituală spre exterior sau interior – având drept scop transcenderea momentelor temporale spre un timp total şi etern, nefragmentat în existenţe limitate, ca şi depăşirea experienţei senzoriale (...) spre o totalizare a existentului în Idee." Criza de timp presupune, dimpotrivă, pierderea echilibrului cu sine şi cu universul, căci dinamica transcenderii implică metamorfozarea şi alternanţa: ceea ce este static contemplativ ca timp suspendat, în abstractul viziunii, e mereu pierdut în chiar mişcarea care întoarce subiectul spre concretul vederii: „alternativa niciodată rezolvată a înălţării şi căderii *către* şi *dinspre* fragilul moment al revelaţiei". Dialectică necesară, întrucât ea e de aceeaşi natură cu cea care convoacă sensul literal şi sensul spiritual. Chiar dacă momentul viziunii contemplative excede pura şi simpla vedere concretă, fără recursul periodic la concret sau la sensul literal am avea ceva de genul unei vieţi fără trup ori al unei con-templări fără templul ce o adăposteşte în sine.[99] Dacă criza de timp prezintă *un cu totul alt decor*, cel în *vederea* căruia subiectul se amestecă *cu obiectele până la sânge*, iar *ochii din frunte, din tâmple, din degete* se deschid, înseamnă că vizibilitatea mundană e o contemplare eşuată („voită" sau „obligată", spune Ion Pop), căci

---

[99] *Cf.* Henry Corbin, *Temple et contemplation*, Flammarion, Paris, 1981. Între zidurile templului, oamenilor le e dat „să contemple asemănarea cu Templul cel adevărat" (Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, III, 20, 30).

vederea e aici intenţională: *Atârnăm / de capătul unei priviri / care ne suge*. Tot ce e văzut creează vederea; „în ochiul nostru se deschid ochii lumii. E punctul de maximă expansiune a lumii în spaţiul subiectului (...). Moment de apogeu al experienţei senzoriale, după care nu mai poate urma decât revelaţia sensului ultim al lumii". Adică un efort al conştiinţei treze de a ajunge dincolo de neajunsul vederii. Pentru aceasta *ochiul devine gol pe dinlăuntru*, însăşi privirea *deodată devine goală, aidoma / unei ţevi de plumb prin care / numai albastrul călătoreşte*. Privirea nu mai e privită (*Copacii ne văd pe noi, / iar nu noi pe ei*), ci – golită de apariţia mundană – învestită cu darul viziunii, întoarsă spre lăuntru, spre ne(pre)văzutul – invizibilul şi invizabilul neintenţional – din *albastrul treaz*. Din faptul că îi e dat să vadă *peisajele curgătoare ale somnului* nu decurge însă, credem, că „nivelul maximei încordări contemplative apare totodată, în mod paradoxal, ca un eşec al ei". Albastrul este chiar apariţia inaparentă a transcendentului contemplat; „albastrul este el însuşi sacrul", spune Heidegger, dar pentru a hrăni vederea şi a da de văzut, el se însoţeşte cu întunericul în care se învăluie: „luminozitatea adăpostită în întuneric este albastrul".[100] „Albastrul este întunericul devenit vizibil", adaugă Claudel, implicând o dinamică a intensificării, o valoare de trezire contemplativă în elementarul purităţii, al absolutului matutinal.[101] Dezvăluire – în chiar învăluirea sau

---

[100] *Limba în poem*, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 316.

[101] „Orice albastru este ceva elementar şi general – notează Claudel – fraged şi pur, anterior cuvântului (...). Este veşmânt al unei Purissima" (*apud* Gaston Bachelard, *L'Air et les Songes*, José Corti, Paris, 1987, pp. 196-197). Dacă, aşa cum observă Bachelard, „cuvântul *albastru* nu arată, ci desemnează" (*ibidem*, p. 187), aceasta pentru că el propune o imagine înaintea obiectului unei reprezentări, transparenţă în care apariţiile lumii se şterg. O „metodă de ştergere", de reducţie eidetică, „o fenomenalitate fără fenomene" sau „o fenomenalitate minima", adeziune la o potenţă fără act, „mulţumită doar să vadă" nimicul, apoi nimicul adânc şi în sfârşit adâncul albastru (*ibidem*, pp. 194-195).

amurgirea vederii lumeşti – a unei lumi ce există, *deşi văzul dinapoia frunzelor nici n-o vedea*. „Lume" trans-mundană, înţeleasă fulgerător, revelare u-topică a unui Altunde întrevăzut preţ de o clipă[102]. Este momentul în care, într-adevăr, „realul se transformă în viziune", realul „ucis", pus în parantezele învăluirii, smuls laolaltă cu eul, transpus (şi trans-spus) într-o existenţă încă netrăită. Subiectul nu se regăseşte pe sine, nu reintră în propria quidditate; el intră în noua fiinţare ca sub legea unei alte gravitaţii, a inimii, *toate-nţelesurile rechemându-le / mereu înapoi*.

Eclipsa de fiinţă

În *A patra elegie* (*Lupta dintre visceral şi real*) eclipsarea apariţiei mundane îşi atinge maxima intensitate. Este configurat, notează Ion Pop, „un spaţiu al visceralităţii oarbe, apăsătoare, unde *sinele* spiritual e prizonierul unui trup care-l « urăşte »". Ce înseamnă totuşi, în acest context, faptul că „fiinţa e redusă la dimensiunile sale « nocturne »"? În suspensia oricărei exteriorităţi manifestante (*învins în afară*), eul se retrage într-o *zonă* aparent *absurdă, noaptea, / când ochii lumii dorm*, într-o interioritate care nu mai dă nimic de văzut. Coborâre nu în trup, ci – dincolo de „imperfecţiunea inerentă făpturii întrupate" – într-o totală deposedare de sine. Fiinţă nu doar destrupată (*propriul meu trup nu / mă mai înţelege*), dar şi desfiinţată, prăbuşită în somnul lumii, destituită de predicatele sale existenţiale. Reducerea la regimul nocturn al fiinţării, desprinderea de realul exteriorităţii obiective generează o *durere a ruperii-n două a lumii*, reducţie radicală – aproape o amputare – încât puterea-de-a-fi nu mai întrezăreşte orizontul fiinţei, închis într-o fiinţare non *actu*. Retragerea aceasta e însă una care deschide din nou zarea posibilului; în dualitatea

---

[102] Clipă a unei simultaneităţi esenţiale, privilegiu exclusiv al dialecticii poetice, căci „poezia este o metafizică instantanee" (Gaston Bachelard, „Instant poétique et instant métaphysique", în *Le Droit de rêver*, PUF, Paris, 1970, p. 224).

ce părea ireductibilă, în chiar înnoptarea sensurilor lumii distanţa reinstaurează un raport înnoit cu lumea, se întrevede *aşteptata / prevestita, salvatoarea, / aprindere-a rugurilor*. E vorba de răsăritul unei alte semnificaţii, „a purificării şi eliberării spiritului prin depăşirea nopţii interioare şi impactul regenerator cu universul", cum spune criticul. Alteritatea e transgresată, dar numai în virtutea prealabilei dualităţi încercate şi a eclipsării necesare, a intrării în noaptea fiinţei, care înseamnă golire ori evacuare, retragere din apariţia în şi ca fiinţă a mundaneităţii. Altfel spus, retragere a fiinţei în fiinţarea (im)pură, nivel de la care e posibilă o *refacere-n interior*, redeschiderea înceată a unui altfel de orizont.[103]

Cedarea specificului

Următoarele trei elegii continuă pe o altă treaptă reducţia subiectului, suspensia datelor obiective ale lumii fiind un proces tensionat, căci *tentaţia realului* ori *opţiunea la real* afectează aşteptata *refacere-n interior*. „Relaţia dintre ipostaza statică a subiectului şi afirmarea imposibilităţii alegerii între două obiecte de valoare egală", constată Ion Pop, sugerează „captivitatea eului în universul fără ieşire" al înţelesurilor pur obiectuale, *o încordare a înţelesurilor în ele însele / până iau forma merelor, frunzelor, / umbrelor, / păsărilor*. Cu alte cuvinte, subiectul se confruntă cu o dublă ipostaziere: pe de o parte, aşa cum s-a văzut în elegia anterioară, cu necesitatea desprinderii puterii-de-a-fi (a creativităţii) de o fiinţă care îi confiscă fiinţarea (de aici dorinţa de a destitui fiinţa, lipsind-o de suveranitatea

---

[103] La fel cum „noaptea întunecată a sufletului" intrat în starea de purificare pasivă este, la Sf. Ioan al Crucii, o perioadă ce pregăteşte (pre-vesteşte) „unirea" activă, trecerea „prin acest mormânt al morţii obscure" fiind necesară. În acelaşi sens se oferă înţelegerii „sfera lumii-n asfinţire" de care vorbeşte Mircea Ciobanu: „pune-mă cu orbii la-ncercare – / şi dacă ochiul meu va cere suma / staturilor cu pulberea, şi dacă / voi zice încă: Vie-n lucruri soare! – / aşază-mă din nou în lungi amurguri" (*Spun apei: la-nceput a fost amurgul*, în vol. *Etica*).

abstractă a non-sensului); pe de altă parte, atracţia constantă pe care o exercită individualul concret al faptului-de-a-exista în şi ca realitate posibilă, imposibil de ocolit. Astfel încât orice emancipare de real reprezintă refuzul predicatului realului, abolirea realităţii lui *este*, cum se exprimă B. Fundoianu, ceea ce duce – conform aceluiaşi – la criza de realitate.[104] Prin urmare, cum se poate menţine netrădat echilibrul între existenţa abstrasă din realitate şi egalată – în virtutea principiului identităţii – de o gândire anonimă, cea a fiinţei dominatoare care atrage totul în propria orbită, şi existenţa reală, non-obiectivă, înţeleasă în concretul viu al unei fiinţe întreţesute cu în-fiinţarea sa în lucruri? „Unica soluţie valabilă – răspunde Ion Pop – e cea a identificării cu *toate* obiectele, a includerii în dinamica ce le este specifică." Ceea ce înseamnă „renunţarea totală la atributele eului" în favoarea învestirii cu trăsăturile formelor concrete, „într-o mişcare de îmbrăţişare şi pipăire, menite să le ateste *prezenţa*". Dezaproprierea, cedarea a ceea ce face specificul şi propriul ipseităţii preschimbă falsa identitate limitativă în identificare: *idem* nu mai e separat de un *alterum* alterator, impur, ci *este* numai împreună cu acesta. *Nu pot să descifrez / nimic*, acest neînţeles al concretului unui existent individual are totuşi sens doar *în numele* realităţii recuperate, neobiectivate, în numele temeiului real de care se sprijină şi din care ia fiinţă tot ce este: *Totul pentru zbor. / Totul, / pentru a rezema ceea ce se află / de ceea ce va fi*.

Modelul unui act de iniţiere

Elegia a opta, hiperboreeana este „o prelungire a acelei acceptări a realului palpabil" din elegia anterioară care se

---

[104] „Numai poeţii au repus în drepturi acest real, numai ei l-au tratat fără dispreţ (...). Realitatea « privilegiată » a poetului nu e deci decât manifestarea unei realităţi universale", înţeleasă „nu ca un acord cu ceea ce gândim, ci ca un acord cu ceea ce este. Realism înseamnă: *priză asupra realului*" (*Fals tratat de estetică*, în B. Fundoianu, *Imagini şi cărţi*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1980, p. 651).

termina cu invocarea aripilor nevăzute, făcute pentru zborul spre *ceea ce va fi*. Or „pentru a măsura elevaţia *zborului*, pare necesară *coborârea în adânc*, părăsirea în voia haoticei mişcări germinative a materiei", la fel cum, în *A patra elegie*, fiinţa se retrăgea în deposedarea de sine însăşi, în noaptea interiorităţii absolute. Ascensiunea nu e posibilă decât ca urmare a unui „plonjon" în elementar; renaşterea în noua viaţă ce părăseşte *lucrurile fixe ale alcătuirii* presupune o destrupare ca o moarte care îngăduie iluminarea: *îmi voi dezbrăca trupul / şi voi plonja în ape, cu sufletul neapărat*; *idealul de zbor s-a-ndeplinit aici.*[105] Ni se arată, din nou, calea ce duce spre adevărul spiritului şi al cuvântului poetic; nu calea directă a parcursului „uscat", străbătând deşertul sistemului şi ariditatea purei raţiuni, ci calea indirectă ce trece prin suflet, diversiunea afectivă care nu e un ocol fără ieşire, ci o hermeneutică pulsatorie: o coborâre în fecunditatea mitului şi o înălţare spre orizontul unei veşnice deschideri, luminat de zvonul infinitului. Exodul în spaţiul auster al Hiperboreei, „lume a Ideilor neschimbătoare şi eterne" (unde se credea că soarele nu apune niciodată; de aici oficierea cultului apollinic), corespunde cu un voiaj iniţiatic spre iluminare (*Ea aprinse deodat-o lumină*), „într-un univers al purei contemplaţii şi dinamizată de cea mai elevată dintre mişcări – *zborul*". De adăugat doar că „fuga" şi „naşterea" *pe gheaţa crăpată în icebergur*i este totodată drumul către poem, către *cristalul de suflet* invocat de Paul Celan, drum al cuvântului pelerin care duce spre înălţimile luminoase ale revelării poemului.[106] De aceea, subliniază Ion Pop, „între momentul

---

[105] Imagine platoniciană, conform căreia dezbrăcarea sufletului de trup corespunde cu trezirea lui (*cf. Gorgias* 524 d), cu desfacerea aripilor şi accesul la „câmpia adevărului". Este adevărul *real* care izbăveşte de boala nevederii, înălţând privirea spre idealitatea semnificaţiei sale, laolaltă cu „firea aripii, prin care sufletul se înalţă" (*Phaidon* 248 c).

[106] „Drumul străbate prin zăpada / cu forme omeneşti, / zăpadă a penitenţilor, către / mesele şi odăile primitoare / ale gheţarilor" (Paul Celan, *Weggebeizt*, în vol. *Atemkristall*). „Calea acestei drumeţii – comentează Gadamer – este în ultimă

impulsului spre contemplare şi realizarea demersului într-o « revelaţie » ultimă, se situează, obligatoriu, stadiul contactului cu elementarul", reprezentând „modelul unui act de iniţiere (...) cu privire la itinerarul ce duce, în interiorul lumii date, de la un mod de cunoaştere inferior la unul de maximă altitudine spirituală". Este, repetăm, condiţia itinerantă a cuvântului poetic, încercat pe o cale sinuoasă (*revelaţie, nerevelaţie*), până în pragul naşterii sale în poem, acolo unde *o aură verzuie prevesteşte / un mult mai aprig ideal*.

(Im)posibila revelaţie

Acel *mult mai aprig ideal* se dovedeşte însă a fi – în *Elegia oului, a noua* – doar prevestit în *aşteptarea zborului*, căci ceea ce pare să fi fost revelare a revelatului e redus la imanenţa reală a conştiinţei, se închide în trăitul revelatului, „deci – cum spune J.-L. Marion – pentru a oculta revelatul care se revelează el însuşi".[107] Chiar dacă *„sinele" încearcă din „sine" să iasă*, el rămâne *sinele lângă sine*, ieşind în proximitatea unui închis din ce în ce mai cuprinzător, al imanenţei lipsite de un orizont transcendent: *Mai mare mă aflu şi nezburat, / lipit de acel încotro, / cu o boltă de jur împrejur adăugat /.../ închis într-un ou mult mai mare*. Ieşirea nu e încă deschiderea; ea întâmpină un obstacol în calea revelaţiei, aceasta anulându-se atunci când trăirea persistă în a o epuiza, ceea ce înseamnă o reducere a transcendenţei revelatoare, o imposibilă eliberare a posibilităţii revelaţiei (*Sentimentul unei aripi îmi curge-n spinare / senzaţia de ochi îşi caută o orbită*). Deşi în alţi termeni, Ion Pop vorbeşte în esenţă de acelaşi lucru, şi anume despre „insuficienţa acestei mişcări în circuit închis" ce „traversează un alt proiect, care e acela al depăşirii condiţiei definite de un statut existenţial

---

instanţă calea purificării cuvântului" (Hans-Georg Gadamer, *Qui suis-je et qui es-tu?* Commentaire de *Cristaux de souffle* de Paul Celan, Actes du Sud, 1987, p. 115).

[107] Jean-Luc Marion, *Vizibilul şi Revelatul*, Ed. Deisis, Sibiu, 2007, p. 25.

dat", „încât idealul de zbor *pare* doar împlinit, adeverindu-se în realitate necontenit decepţionat de iminenţa limitei refăcute". Într-adevăr, circumscrisă în imanenţa pură, fără posibilitatea de afirmare a transcendentului, revelaţia nu poate *da* nimic, decât, poate, ecoul unui încă îndepărtat de-nepătruns: *Pui de pasăre respins de zbor, / străbătând ou după ou, /…/ într-un ritmic, dilatat ecou.*[108] „Cealaltă trezire, semnificând saltul într-un nou statut existenţial, este imposibilă", o *nezburată aripă.*

Perspectiva nelimitării

Prin construcţia unei îndrăzneţe imagini mitice, *Omul-fantă* e menit să fie „simbolul universalei cuprinderi, al totalei îmbrăţişări a lumii, dintr-o perspectivă care o depăşeşte, care e aceea a *ne-limitării*". Dacă el *vine din afară, / el vine de dincolo* şi *ia fiinţă venind*, această venire este de fapt pre-venirea în-fiinţării cuvântului în discurs poetic. De aceea e, credem, mai mult decât „principiul devenirii, hegeliana Idee ce se întrupează în feţele istoriei", cum spune criticul. Pe de o parte, puterea-de-a-fi creează distanţa (fanta) fenomenologică între ceea ce nu este încă dar nu poate să nu fie şi fiinţarea în act, în chiar cuvântarea care rosteşte lucrurile dându-le fiinţă. Pe de altă parte, unitatea logosului se multiplică, sinele unic egalând realul multiplu, identificându-se cu diversitatea formelor existente. Dar, la fel cum Omul-fantă *există numai cât să ia cunoştinţă / de existenţă*, definind astfel coalescenţa dintre actul de a exista şi actul conştiinţei intenţionale, toate existentele nu *sunt* decât în acest act de conştiinţă care le ridică la puterea unui act de fiinţă. Prin urmare, o distanţă parcursă – itinerar ontologic – în interiorul unei conştiinţe care ia act de sine şi, prin aceasta,

[108] Închisă în auto-reflectarea unei imanenţe suficiente sieşi, revelaţia e destituită din rostul său, nemaifiind nimic de revelat căci ridicarea la nivel e imposibilă. Imanenţa care nu se oferă revelatului transcendent nu cunoaşte transformarea radicală, verticală, ci doar depăşirea sterilă a unor repere orizontale, falsa transcendere ce revine la acelaşi, „oglinzi către oglinzi de lucruri iarăşi" (Sorin Mărculescu, *Creşterea sărbătorilor*, în vol. *Locul sâmburelui*).

de tot ce – dincolo de sine – e adus la sine. De aceea, Ion Pop vorbeşte de faptul că „între sinele devenit atoatecuprinzător şi obiectele pe care le conţine (fiind şi conţinut de ele) e abolită orice distanţă". Abolită, dar nu şi desemnificată. *Totul e lipit de tot*; *Nu se ştie cine îl vede pe cine*, însă între ochiul care vede şi *ochiul lucrurilor*, dacă există *vreun spaţiu pentru vedere*, aceasta doar în măsura în care ceea ce apare ca vizibilitate se dă totodată în şi ca fiinţă. Or faptul că ceva este afirmă fiinţa drept „conţinut rezistent" (Maine de Biran), într-o fiinţare ce rezistă nu numai lui a-nu-fi, ci şi oricărei alte fiinţări posibile.[109] Posibila ieşire din infinitatea rea a însumării limitelor, spre o infinitate pozitivă, de care aminteşte exegetul, e chiar ieşirea dincolo de orice limitare, „într-o lume a lui *ca şi cum*", în care atât actul în-fiinţării de sine în nelimitatul in-finit, cât şi actul cuvântării în şi prin cuvântul cuprinzător marchează sensul *posibil* al aceleiaşi perspective din care ochiul vede şi e văzut.[110] Fiinţa nu iese dintr-un neant non-rezistent, ci vine la sine (pre-vine de dincolo de sine) din ceva-ul lui *a nu fi*, din nefiinţa care *va fi*, aşa cum *pământul lui „a fi" / îşi trage aerul din pământul / lui „a nu fi"*.

Criza de inefabil

Dacă „Omul-fantă era un *el*, o prezenţă alta decât *eul* real", aceasta pentru că, în pragul în-fiinţării poetice, subiectivitatea subiectului se obiectivează, deschide obiectul creaţiei. Eul

---

[109] „Faptul că ceva este, deci *fiinţa* unui lucru oarecare, îl recunosc numai în faptul că el se afirmă, exclude pe celălalt din sine, opune o rezistenţă oricărui altul care încearcă să-l pătrundă ori să-l disloce. Ceea ce nu oferă absolut nicio rezistenţă îl numim *neant*. Ceea ce este *ceva* trebuie să reziste" (F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre II, ed. cit., p. 53).

[110] Perspectivă a inter-afectării: „Este *ca şi cum* (*s.n.*) în acei oameni rari care sunt mai mult decât alţii artişti în cel mai înalt sens al cuvântului, acel identic imuabil, pe care se conturează întreaga existenţă, s-ar lepăda de învelişul cu care se înconjoară în alţii şi ar reacţiona asupra tuturor lucrurilor la fel de nemijlocit cum este afectat de ele" (F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 297).

empiric („real") devine eu creator de semne, eu poetal în perspectiva illeității.[111] Pentru a fi eu poetal, eul real își obliterează ipseitatea, ștergându-i expresia mundană, nivelându-i relieful aparițional. De aceea, *Elegia a zecea* (*Sunt*) „reconsideră tocmai dimensiunile existenței individuale", fiind totodată „elegia imperfecțiunii condiției umane în planul cunoașterii, dar și în cel al expresiei universului". În acest context, *sunt bolnav* acuză, pe de-o parte, cum spune Ion Pop, incapacitatea „unei expresii totale, sinestezice", dar, pe de altă parte, boala aceasta nu este însăși manifestarea eclipsării expresiei mundane? Căci, în așteptarea dureroasă a *invizibilului organ*, a nevăzului care deschide un alt văz, *nu există ochi pentru ce vine*. Am văzut că *ce vine* vine de dincolo, venind în și ca nouă ființă. Ceva se dă în chiar invizibilul acestei învăluiri, dar – afirmă pe bună dreptate criticul – „ca exces de *sens*, față de capacitatea redusă de *semnificare*". Ceea ce excede tulburător deficitul semnificării saturează intuitiv apariția fenomenală, intuiția depășind și descalificând prin donație orice intenție ori conceptualizare.[112] Limitarea imaginarului ori criza de semne, „a impasului expresiei în fața unei lumi saturate de sensuri", sunt un simptom al suferinței încercate de eul decreat, bolnav de inefabil: „presentiment și pândă a unei revelații". *Organul ne-nveșmântat / în carne și nervi*, lăsat *la voia divină* (*organ ascuns în idei*), e pus în criză, în insuficiența viziunii pe care o oferă o singură perspectivă, sinonimă cu *încreierarea îngustă* a eului *pus la vederile lumii cei simple*. Este *limita trupească*, arbitrară, a trupului *obișnuit doar să moară*, care nu știe *de trupurile celelalte,*

---

[111] „Ceea ce din Eul poetal este reflectat în ființa poemului este moartea omului empiric"; „este omul care nu mai e nimic sau mai degrabă cel care se anulează ca ființă empirică prin actul poetic în care poetul advine în poem" (Jad Hatem, *Phénoménologie de la création poétique*, L'Harmattan, Paris, 2008, pp. 26, 37).

[112] *Cf.* Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, ed. cit., pp. 182-183; *idem*, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 353-361.

şi divine. Dacă acest inexprimabil (*ineffabilis*) e resimţit drept criză, aceasta în virtutea unităţii bolnave a unui eu care nu suferă *ceea ce nu se vede*, dar – în chiar nevăzutul donaţiei – (ad)vine deja în fiinţa poemului.

O poezie a poeziei

Subintitulată *Intrare-n muncile de primăvară*, *A unsprezecea elegie* este una „a reîntoarcerii şi a regăsirii de sine în lume". Ieşită din nefiinţă, dincolo de limitarea puterii-de-a-fi, fiinţa e deja *posibilă*, intră în actul inaugural al facerii poemului (în *poiein*). O pre-facere creatoare a eului în-fiinţat în lumea poeziei, „aceea care face posibilă re-cunoaşterea de sine ca lume şi a lumii ca intim asimilabilă eului". (Re)cunoaştere care presupune transgresarea limitei precarităţii trupeşti în favoarea nelimitelor inimii, metaforă ce conotează „mişcarea pulsatorie a unui nucleu energetic în expansiune şi retragere alternativă", dar şi – adăugăm – actul prin care interiorul se exteriorizează cuprinzând în sine propria exterioritate: *Inimă mai mare decât trupul, /…/ tu, conţinut mai mare decât forma, iată / cunoaşterea de sine*. Este vorba de o intrare în interior, dublată de o complementară ieşire a interiorului în exterior. Interiorul iese din ascunsul nevăzutului pentru a se regăsi în afară, în *vederea* exteriorului; ascunsul devine vizibil prin răsfrângerea invizibilului său în vizibilitatea invizibilului (*nearătată, inima / se va prăbuşi mai puternic spre propriul ei / centru*, dar *primăvara / îşi mişcă spaţiul sferic asemenea inimii / din sine însăşi spre margini*). El iese la supra-faţă arătându-şi faţa nevăzută, astfel că nu aparenţele exterioare sunt cele cuprinzătoare ale unui cuprins ascuns, ci acest cuprins nevăzut ieşit din invizibilitate – sau mai exact: oferindu-şi invizibilitatea – devine cuprinzător, miezul învăluit de coajă dezvăluindu-se dincolo de orice cuprins conţinător (*Voi alerga până când înaintarea, goana / ea însăşi mă va întrece / şi se va îndepărta de mine / aidoma cojii fructului de sămânţă*). Dintr-odată, totul iese la

iveală printr-o ingenioasă răs-frângere, printr-o para-doxală răsturnare a câmpurilor. Aici, conştiinţa de ceva este tocmai conştiinţa acelui ceva care se dă pentru conştiinţă, ca act conştient (non-intenţional) al existenţei de sine. Nu este atât o conştiinţă care se cunoaşte pe sine, cât mai degrabă una care se re-cunoaşte drept facultatea care actualizează cunoaşterea însăşi. Ion Pop notează cu pătrundere că poetul apelează „la însuşi *semnificatul* pe care vrea să-l transmită, procedând la o schimbare a statutului său în *semnificant*". Este chiar ieşirea cuvântului din limitele denotaţiei şi intrarea lui în simbol: *asemeni mercurului / înapoia geamului / oglinzii / mă voi privi în toate lucrurile, / voi îmbrăţişa cu mine însumi / toate lucrurile deodată.* Dacă actul de a fi este totodată un act de cunoaştere a prezenţei, prezenţa e cunoscută drept un mod de apariţie, precum apariţia imaginilor într-o oglindă. Imaginea din oglindă nu este imanentă substanţei materiale a oglinzii. Substanţa imaginii *apare* ca transcendentă substanţei oglinzii *în care* apare şi care nu e decât locul apariţiei. În acelaşi fel, oglinda lumii nu e decât locul epifanic în care se dă – ia loc – prezenţa *reală* a lumii, dar a unei lumi răsturnate – conform înţelegerii cardiace – în care semnificantul ia locul semnificatului.[113] Deodată toate lucrurile sunt cuprinse cu aceeaşi privire, răsfrângându-şi imaginea în ochiul care le priveşte: *noi suntem / cei văzuţi din toate părţile deodată, / ca şi cum am locui de-a dreptul într-un ochi*. Inversiune simbolică sau răsucire ce reprezintă o întoarcere *ab extra ad intra*, întoarcere pe dos a stărilor spirituale lăuntrice care, exteriorizându-se, devin „viziuni-evenimente

[113] De data aceasta, întoarcerea la imanenţă nu mai impune tautologia identicului, căci ceea ce semnifică acum e adevărata reflectare în care ceea ce apare se transcende inversându-şi semnul, atingând o altă cotă de nivel: „Din ce cuvinte raze şi tăcere / înmiresmând ultimul val al lumii / ce nu se mai întoarce în durere // numim / lumină / odihnind lumină / când în afară-ncepe ce nu-i iertat a spune / ca-ntr-o oglindă gândul se-ntoarce către sine / fără durere" (Daniel Turcea, *Logos, izvorul*, în vol. *Epifania*).

simbolizând cu aceste stări lăuntrice".[114] Ne aflăm, prin urmare, „la nivelul trăirii totale a sensurilor existenţei, ce nu mai apar la distanţă", dar se pun *în* distanţă, căci distanţa între sens şi comprehensiune rămâne subzistentă, chiar dacă inaparentă: *Totul e simplu, atât de simplu, încât / devine de neînţeles // Totul e atât de aproape, atât / de aproape, încât / se trage-napoia ochilor / şi nu se mai vede*. Ceea ce e neînţeles şi nevăzut e tocmai ce survine în inima fiinţei: *primăvara* care *se ridică*, ridicând cu sine poemul.[115] Faptul că „subiectul se regăseşte în deplină egalitate cu lucrurile" într-un discurs în care „cuvântul coincide cu obiectul" nu anulează distanţa, ci o încearcă în chiar actul de transcendere la care ea invită, un act de smulgere din orice referinţă anterioară şi exterioară[116]: *Iată-mă / rămânând ceea ce sunt /.../ smulgându-mă de pretutindeni*. Că „ne aflăm de fapt în faţa însuşi discursului poetic" o dovedeşte revelaţia eului poetic în fiinţa poemului, jocul discursiv care marchează dialectica aparte a ivirii lumii-poezie.[117] Ivire ca o întrupare a inexprimabilului (a neînţelesului şi a nevăzutului), ca în-cuvântare din interior a unui fenomen de *renovatio* (*A fi înlăuntrul fenomenelor*), *aşteptând cu răbdare să-i crească luminii / un trup pe măsură*. Trup totuşi necorporal, căci nu „creşte", nu

---

[114] Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, Flammarion, Paris, 1983, p. 22. În acelaşi sens afirmă Novalis în *Brouillon*-ul *general* că „în afara este înăuntrul înălţat la rang de taină (Poate şi invers)", în *Între veghe şi vis*, Ed. Univers, Bucureşti, 1995, p. 191.

[115] Reoriginare în care – aşa cum spune R.M. Rilke în *Elegia a noua* – „Viaţa, nemăsurat, / îmi irumpe în inimă", acolo unde lucrurile, prefăcute „în inima nevăzută", să renască nevăzute în vremea rostirii (în *Elegiile duineze. Sonetele către Orfeu*, Ed. Univers, Bucureşti, 1978, p. 77).

[116] *Cf.* Henry Corbin, *op. cit.*, p. 174. Sau chiar un act de convertire, care e „o operaţie violentă şi dureroasă, o smulgere", „detaşare şi distanţare radicale" (Simone Weil, *La source grecque*, Gallimard, Paris, 1953, pp. 98-104; *idem*, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, Paris, 1950, p. 205).

[117] În poem „se afirmă fiinţa şi se neagă lumea naturală, oricare ar fi tema poemului. Nimic din poezie nu e desprins de real, întrucât realul este subiectivitatea şi puterea sa. Jocul nu este pentru joc, ci pentru revelaţie" (Jad Hatem, *op. cit.*, p. 11).

se dă în proximitatea imanenţei mundane; ţâşnire pură, salt în acel cu-totul-altceva al rostirii întemeietoare[118]: *Dar mai înainte de toate, / noi suntem seminţele şi ne pregătim / din noi înşine să ne azvârlim în altceva / cu mult mai înalt...*

Elegiile lui N. Stănescu propun astfel tot atâtea ipostaze ale subiectului creator care – conchide Ion Pop, închizând un exerciţiu hermeneutic magistral – ne pun în faţa spectacolului discursului însuşi. Lirism speculativ care desfăşoară „o suită de ipoteze, de ipostaze exemplare în care se întrupează Poezia", convocându-ne – în douăsprezece „întrupări" poetice[119] – la *Cina cea de taină* (cum e subintitulat întregul ciclu) a naşterii, patimilor şi învierii Cuvântului în lumina unei primăveri pascale.

---

[118] Dacă „Revelaţia este gândită ca ceva ce presupune un *act* exterior conştiinţei", „scopul final al Revelaţiei este o restituire a omului şi, prin aceasta, a întregii creaţii" (F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre III, PUF, Paris, 1994, pp. 23, 31).

[119] Cu referire la semnificaţia numărului doisprezece, *cf.* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 163-170.

(4) Înțelegerea albă

„Cine înțelege sau contemplă execută un act deopotrivă cu al adorației."
Tudor Vianu

A DA DE ÎNȚELES. REVELAREA TRUPULUI POETAL

1. Afectivitatea transcendentală a Vieții

Distingând între conținutul unui fenomen şi modul în care el apare, sau între ceea ce apare şi actul de a apărea (*phainesthai*), fenomenologia dezvăluie raportul subtil între adevăr şi lucrul adevărat. Pentru ca acesta din urmă să fie în mod real adevărat, el trebuie să se arate ca „fenomenul adevărului în forma lui cea mai originară", cum spune Heidegger,[1] faptul de a apărea nelimitându-se la a face să apară în lucru un conținut adevărat (sau conținutul adevărului însuşi); el desemnează apariția pură a unui adevăr originar care se dă ca dezvăluire de sine, cu neputință de învăluit decât tocmai în ceea ce îl dezvăluie ca atare. Înaintea oricărei apariții – punându-se drept condiție necesară a acesteia – faptul de a apărea apare în şi prin el însuşi. Nimic nu ar apărea prin propria natură, care este cea a materiei oarbe, dacă faptul de a apărea nu ar apărea mai întâi el însuşi, ca putere diferită de lucrurile pe care le face să apară. De aceea, potrivit lui Michel Henry,[2] „faptul de a apărea care străluceşte în orice fenomen e faptul faptului de a apărea şi al lui singur", ca fapt originar pur, donator al oricărui fapt de a apărea. În acest context, cum am putea şti dacă revelarea trupului e diferită sau identică cu

---

[1] Martin Heidegger, *Ființă şi timp*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003, p. 294.
[2] Michel Henry, *Întrupare. O filosofie a trupului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003. Citatele următoare, neînsoțite de vreo trimitere, aparțin acestei cărți şi acestei ediții.

trupul însuşi; dacă în trup ceea ce dă trup apare ca atare în ceea ce ia trup şi se revelează drept propriul trupului, drept propriul său fapt de a apărea originar?

Luând în considerare principiul „câtă apariție, atâta ființă", se poate vedea, într-un prim sens, că raportul ce leagă conținutul care apare de apariția lui ca atare pornește de la ființă: pentru a apărea, lucrurile trebuie mai întâi să fie. A fi se pune în acest caz drept condiție prealabilă a lumii, astfel încât lucrurile sunt în lume şi doar în virtutea acestui statut ontologic ele pot să apară în lume. Citit în sens invers, principiul enunțat spune că un lucru care apare este totodată, şi nu este decât în măsura în care apare. Acum faptul de a apărea este chiar faptul de a fi. Însă, observă M. Henry, „faptul de a apărea şi faptul de a fi nu stau deloc pe acelaşi plan", căci al doilea e determinat de cel dintâi fără de care nu ar fi nimic. Apariția întemeiază ființa, deşi o aceeaşi putere operează în ambele, dar această putere este a faptului de a apărea. Astfel încât esența faptului-de-a-fi vine din esența-faptului-de-a-apărea (şi doar în virtutea apariției acesteia în faptul-de-a-fi), din acest prealabil al auto-apariției nedeterminat de nicio existență, dar determinând orice existent. Chiar dacă aici fenomenologia e pusă înaintea ontologiei, avem încă de a face cu două concepte formale, cel de apariție şi cel de ființă, întrucât determinarea faptului-de-a-fi de către faptul-de-a-apărea rămâne în sine nedeterminată, adică neinterogată din *interiorul* apariției înseşi, în şi prin care ceea ce apare *ia* ființă în măsura în care apariția ca atare *dă* ființă.

Conform unui alt principiu fenomenologic – „spre lucrurile înseleǃ", – esența aparițională „redusă" a lucrurilor nu e dată de conținutul fenomenului în care ele se arată în lume, ci de fenomenalitatea pură a acestui conținut, de faptul său de a apărea. Or faptul de a apărea e atât de legat de vederea a ceea ce se arată încât orice act de cunoaştere a lucrurilor-fenomene ține de vizibilitatea acestora, sau mai exact de modul în care,

pentru a fi cunoscute, ele se prezintă vederii, dau de văzut. Cunoaşterea nu cunoaşte decât prin aducerea obiectului său în orizontul vizibilului, lucrul de cunoscut fiind un lucru de văzut. E o metodă prin care lucrul este adus treptat în lumină, până la deplina claritate a evidenţei. „Spre lucrurile însele!" reprezintă aici principiul oricărei intuiţii intelective care trimite spre prealabilul unei puteri de cunoaştere, spre condiţia aprioricǎ a unei experienţe posibile. Dacă există însă un inteligibil care se sustrage oricărei condiţii prealabile, înseamnă că inteligibilitatea sa nu poate fi supusă gândirii, nu se subordonează unei cunoaşteri metodice, cu alte cuvinte scapă oricărei încercări de a-l aduce la lumină şi la vedere. Nu un *cogito* e în stare să dea seama de acest inteligibil incognoscibil, fără precedent, neanticipat de nicio putere de cunoaştere care să deschidă o cale spre înţelegerea apariţiei sale. Dacă un astfel de inteligibil există, în sensul că faptul său de a apărea determină faptul său de a fi, el nu poate să apară şi să fie decât într-o înţelegere situată la început, într-o pre-înţelegere care este chiar calea deschisă de propria sa apariţie şi fiinţă, sau mai degrabă într-o arhi-înţelegere „încă neînţeleasă", *înțelegere albă*, neluminată şi nevizitată de vreo gândire, întru care însă totul este pentru că nu încetează să apară înaintea oricărei lumini din afară.

Dacă acceptăm însă, deocamdată, că orice apariţie nu se manifestă decât ca apariţie a lumii, că orice apariţie în lume dă fiinţă unui obiect inteligibil, de cunoscut şi de văzut, şi că, prin urmare, orice apariţie în afară este o venire în vizibilitatea lumii, atunci atât raportul dintre apariţie şi fiinţă, cât şi calea ce duce spre lucrurile însele reprezintă reducţii ruinătoare ale apariţiei la faptul de a apărea al lumii. „A revela într-o atare venire în afară, într-o punere la distanţă înseamnă a face să se vadă. Posibilitatea vederii stă în această punere la distanţă a ceea ce este pus în faţa vederii şi astfel e văzut de ea." Revelare ekstatică ce nu presupune doar venirea a ceva în

afară, căci ceea ce apare nu se poate revela ca atare decât într-o vedere care vede ceea ce se dă dincolo de ea; ceea ce e văzut ca „transcendent" oricărei vederi, în sensul fenomenologic al cuvântului, nu face parte din conştiinţă, dar atârnă de intenţionalitatea acesteia, se dă în orizontul deschis de exterioritatea obiectului. Distanţa instaurată este aceea dintre actul de a vedea şi actul prin care ceva dă de văzut, punerea la distanţă definind însuşi obiectul pus în faţă şi făcut vizibil. Obiectul se revelează ca fiind ceea ce apare în intenţionalitatea care îl face să se vadă, punându-şi-l în faţă şi dându-l astfel pe faţă. „Această punere la distanţă în care se iveşte vizibilitatea a tot ceea ce este susceptibil să devină vizibil pentru noi" dă măsura faptului de a apărea propriu obiectului. Astfel că a face să se vadă leagă în mod intim faptul-de-a-apărea de faptul-de-a-fi: ceea ce apare este întrucât e văzut ca fiind ceea ce apare. Prealabilul fiinţei este apariţia care dă de văzut, prin urmare lucrarea vederii este criteriul ultim ce trebuie desfăşurat, aşa cum declară Eugen Fink: „vederea nu se legitimează decât în lucrarea ei (...). Nu se poate trece dincolo de vedere".[3] Accesul la fiinţă e implicat în intenţionalitatea unei conştiinţe care vede ceea ce apare ca obiect al unei fiinţări transcendente.

Cum putem însă vedea însăşi această vedere care se raportează la obiectul pe care îl vede în afara sa? Altfel spus, „cum se revelează ei înseşi intenţionalitatea care revelează orice lucru?" Fie e nevoie de o altă intenţionalitate care ar face vizibil actul intenţional prin care ceea ce apare e adus la vedere, ş.a.m.d. prin regresie la infinit, fie există un alt mod de revelare decât faptul de a face să se vadă al intenţionalităţii. În acest al doilea caz, revelarea nu ar mai fi o venire în afară, în lumina lumii, iar cunoaşterea nu ar mai fi o vedere ce pune în lucrare conceptul fenomenalităţii. Nu am ajunge însă pe ambele căi la o reducţie sau la un impas cu neputinţă

---

[3] *Le problème de la phénoménologie*, în *De la phénoménologie*, Éditions de Minuit, Paris, 1974, pp. 212, 225.

de ocolit? Căci, pe de o parte, cunoaşterea ar regresa cu fiecare apariţie care îi dă de văzut şi care ar avea nevoie de o altă operaţie care să vadă vederea în care ceva apare; pe de altă parte, vederea nu se poate vedea pe ea însăşi, şi ar fi nevoie de o altă vedere care să vadă distanţa dintre prima vedere şi ceea ce i se dă de văzut. Doar că ambele procese revin la aceeaşi neputinţă – care aparţine oricărei experienţe teoretice – de a închide cunoaşterea în lumina limitată a inteligibilităţii, în relaţia dintre a vedea şi ceea ce e văzut. Cu alte cuvinte, „ceea ce e văzut mai poate fi văzut dacă vederea însăşi se prăbuşeşte în noapte şi nu mai e nimic?"

Ceea ce se vede este un fenomen, adică – potrivit lui Heidegger – „ceea-ce-se-arată-în-sine-însuşi, ceea ce este manifest" şi se prezintă în plină lumină a zilei sau poate fi adus la lumină.[4] Fenomenul care se arată în sine însuşi este vizibil în el însuşi, luînd loc în lumină ca într-un orizont de vizibilitate. Orizont care este chiar cel al lumii, în care ceva nu numai că vine la lumină şi devine vizibil, ci arată orizontul în care lumea vine şi se iveşte în propria lumină. Ceea ce se manifestă acum, dincolo de apariţia luminoasă a oricărui alt fenomen care vine în lume, este chiar faptul de a apărea al lumii. Fapt ce are, după M. Henry, trei trăsături decisive. În primul rând, tot ce se arată în lume „se arată în afară: ca exterior, ca altul, ca diferit", punând în joc exterioritatea structurii ek-statice, alteritatea primordială şi diferenţa ca punere în distanţă. Trăsături care conferă faptului de a apărea al lumii o perspectivă dublă: pe de o parte, orizontul deschis în distanţa diferenţei şi care este cel al lumii; pe de altă parte, ceea ce apare ca fenomen diferit de orizontul lumii, dar care, apărând *în* lume, apare în orizontul îndepărtat al acesteia. E o diferenţă între ceea ce apare şi orizontul în care apare, între ceea ce apare şi faptul de a apărea ca atare. Fenomenele care nu se pot arăta decât în orizontul lumii şi în faptul de a apărea al lumii sunt fenomene

[4] Martin Heidegger, *op. cit.*, p. 38.

ale lumii; orizontul apariției lor este chiar fenomenalitatea lumii. Ceea ce înseamnă că orice astfel de fenomen – pus în exterioritatea, alteritatea şi diferența manifestării – se îndepărtează de propria esență, „alungat din adevăratul său Sălaş"; căzut pradă ființării în lume, el nu poate fi decât o ființă a acestei lumi. În al doilea rând, „faptul de a apărea care se dezvăluie în diferența lumii nu face doar diferit tot ceea ce se dezvăluie în acest fel, el îi este în principiu cu totul indiferent". Indiferență a strălucirii înseşi, căci tot ceea ce vine în lumină şi luminează „există" la modul cel mai neutru cu putință. În al treilea rând, „faptul de a apărea al lumii nu este numai indiferent față de tot ceea ce dezvăluie, e şi incapabil de a-i conferi existența". Dezvăluirea în diferența lumii pune între esența fenomenului astfel ivit şi modul său de a apărea o distanță ontologică; prin apariția în orizontul lumii, fenomenul încă nu există ca atare sau există doar în felul de a fi al lumii. Faptul de a apărea este indiferent față de ceea ce apare, astfel încât ființarea – ceea ce este –, deşi intim legată de apariția care o determină, e străină de puterea care o dezvăluie. Ea se rezumă la faptul că este, fără a putea spune ceea ce este; definitoriu pentru ea e faptul că apare şi nu drept ceea ce apare; „dezvăluirea dezvăluie, descoperă, deschide, dar nu creează". Prin cele trei trăsături enunțate (diferență, indiferență, neputința conferirii unei existențe), la care se adaugă alteritatea, exterioritatea şi punerea în distanță, întâietatea faptului-de-a-apărea în raport cu faptul-de-a-fi (şi, implicit, a fenomenologiei asupra ontologiei) este ruptă. Căci faptul de a apărea al lumii nu poate pune în ființă; „deşi apare efectiv în ea, ceea ce apare în lume nu există totuşi. Mai mult: nu există pentru că apare în lume". Lumea duce la un divorț ireconciliabil, la o excludere reciprocă a ființei şi a apariției, deoarece în lume faptul-de-a-apărea descoperă ființarea, nu o şi creează. Astfel că incapacitatea apariției lumii sensibile de a da seama de ceea ce apare în ea trădează carența ontologică a acestei apariții şi paradoxul derealizării mundane.

În acest punct al discuţiei problema se despică, interesul mutându-se mai întâi asupra posibilităţii ca ceva să survină înaintea lumii şi în afara ei, şi apoi asupra felului în care apare această apariţie. În ceea ce priveşte prima temă, ea pune problema originarului ce vine în sine înaintea oricărei intenţionalităţi şi independent de ea. Prealabilul originarului, acel „înainte" al temeiului este un început absolut, de dinaintea lumii şi prin urmare în afara ei. Străin de materia fenomenologică a lumii, originarul e dincoace de orice concept şi de orice lume concepută. Nu e vorba de începutul unui proces care duce spre lume, ci de o condiţie permanentă prin care esenţa e mereu posibilă şi disponibilă. Nu însă disponibilă de a se pune drept condiţie de posibilitate a unei lumi, căci esenţa originară nu va veni niciodată în lume, din simplul motiv că nu se poate arăta în orizontul acesteia. Tot ce apare în lume dispare în ea, deoarece fiinţarea pe care ea o face posibilă nu e o realitate care să răspundă de sine, nesubstanţială întrucât e ruptă de originarul apariţiei sale. Neîntemeiată prin urmare, supusă dispariţiei în chiar clipa apariţiei. În faptul de a apărea al lumii nu funcţionează decât principiul răsturnat conform căruia câtă apariţie, atâta dispariţie.

În ceea ce priveşte tematizarea modului în care apariţia apare cu adevărat, nu se poate porni decât de la auto-apariţia originară ca afectivitate radicală: această apariţie care mă face să fiu şi mi se dă drept esenţă originară fără de care nu sunt nimic. Când Descartes stabileşte drept prim principiu al filosofiei adevărul potrivit căruia „gândesc, deci sunt", el pune între parantezele îndoielii lumea în care ceva e dat să fie: „din însuşi faptul că mă gândeam să mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri, decurgea în mod evident şi sigur că eram" (*Discours de la méthode*, IV). Apariţia fiinţei nu depinde aici de apariţia orizontului lumii, ci doar de faptul de a apărea originar al gândirii. Desprinsă de orice determinare mundană, gândirea este în schimb autoafectare; „doar ea nu poate fi

desprinsă de mine, *sunt, exist*, în mod cert – adaugă el în *Meditația a doua*. Dar cât timp? atât timp cât gândesc".[5] În sensul auto-apariţiei primordiale care este a mea, *cogito*-ul poartă în sine un *ego* drept marcă inconfundabilă a ipseităţii prezente în faptul de a apărea originar. „În aşa fel încât – subliniază M. Henry – nu este cu putinţă nicio viaţă care să nu închidă în ea ipseitatea unui ego – nicio *cogitatio* care să nu trebuiască să se spună *cogito*." Redusă la propria apariţie de sine, care e propria materie fenomenologică desprinsă de faptul de a apărea al lumii, viaţa omului nu e lutul pământului acestei lumi, ea nu mai e *ceva* care apare într-o materie care îi „răpeşte" esenţa originară; e apariţia însăşi, faptul de a apărea ca atare considerat în originaritatea sa. Din moment ce faptul de a apărea al lumii e descalificat prin punerea sa la îndoială, faptul de a vedea este la rândul lui înşelător; a vedea nu înseamnă că ceva este, căci de îndată ce gândesc faptul de a vedea, îl supun îndoielii; dar abia în gândirea acestui fapt ca dispariţie necesară, poate să apară ceea ce este: sunt, exist. Astfel că „faptul de a vedea e însărcinat cu dovedirea incompetenţei sale şi în el trebuie să citim eşecul său". E ca şi cum vederea nu vede decât ceea ce îi dezminte însăşi posibilitatea de a vedea, alterând ceea ce face să se vadă. Nicio altă vedere nu poate corecta vederea falsă, întrucât orice vedere în care apare faptul de a apărea al lumii e locuită de propria neputinţă de a-şi apărea sieşi altfel decât în orizontul unei exteriorităţi în noaptea căreia lumea dispare.

Trebuie prin urmare „ca vederea să fie dată ei înseşi, ca ea să apară ei înseşi *altundeva decât într-o vedere şi altfel decât prin ea*". Este chiar vederea în care apare dispariţia lumii, vederea care nu mai are nimic de văzut şi nu mai face să se vadă nimic. Descalificând întreg universul vizibilului, care este cel al exteriorităţii mundane, vederea nu mai vede, dar se lasă

---

[5] René Descartes, *Discours de la méthode* suivi des *Méditations*, Union Générale d'Éditions, 10-18, Paris, 1973, pp. 62, 183.

fulgerată de invizibilul revelaţiei originare, de auto-revelarea Vieţii absolute. Lumina lumii a amurgit, împreună cu adevărul ei pus la îndoială; ce mai poate să apară – în însăşi această dispariţie – decât lumina unui adevăr eliberat, „developat" în câmpul obscur al lumii, un adevăr „mai înalt în origine numit şi certitudine: Adevărul Vieţii"?[6] Între faptul de a apărea al lumii şi faptul de a apărea al Vieţii absolute este o deosebire esenţială. Dacă cel dintâi se manifestă în exterioritatea, în diferenţa şi în indiferenţa neutralităţii şi a impersonalului care nu fac decât să definească această apariţie drept o dispariţie ontologică şi o irealitate metafizică (câtă apariţie, atâta nefiinţă), în cel de-al doilea, faptul de a vedea se revelează lui însuşi, ca act imanent, in-diferent şi non-intenţional al auto-afectării originare (câtă apariţie, atâta fiinţă). Este chiar „trecerea faptului de a vedea ek-static în auto-revelarea imanentă a Vieţii". Abia acum privirea intenţionalităţii nu mai soarbe viaţa; Viaţa neprivită intenţional poate să apară şi să dăruiască viaţă, căci orice existenţă singulară locuită de un *ego* originar se întemeiază într-o esenţă a existenţei de la care ia fiinţă şi care, la rândul ei, se auto-revelează în existenţa singulară dându-i fiinţă. Nu se mai pune acum în joc un raport de transcendenţă, în sens fenomenologic, între ceea ce apare şi ceea ce este văzut drept apariţie ca atare; singurul raport posibil este cel instituit de Viaţa transcendentală care se dăruieşte şi se vede pe ea însăşi în conţinutul particular a ceea ce este de văzut. Ceea ce se dezvăluie în auto-revelarea Vieţii este chiar Viaţa dăruită care luminează şi străluceşte în tot ce e viu; în tot ce e viu, nu se dezvăluie faptul de a vedea al lumii amurgite, nici lumina

[6] Dacă „apariţia, strălucirea şi dispariţia nu formează decât un singur fulger, o singură clipă în trei clipe" (Vladimir Jankélévitch, *Pur şi impur*, Ed. Nemira, Bucureşti, 2001, p. 223), înseamnă că ceea ce apare *în* dispariţie este cuprinsul ce cuprinde la rându-i pentru o clipă: *strălucirea dispariţiei*. Apariţia dispărândă şi dispariţia scăpărătoare nu sunt decât una şi aceeaşi clipă de maximă emergenţă, trecătoarea excelenţă fragilă a cărei efervescenţă nu poate fi posedată, ci doar intuită în puritatea ei.

văzută de o vedere intenţională, ci lumina care dă de văzut, apărând în conţinutul particular de care dă seama, dându-i fiinţă şi realitate. Este „realitatea vieţii, carnea ei patetică invizibilă", care nu se arată niciodată în vizibilitatea lumii.

Şi atunci, „dacă viaţa e invizibilă, cum să avem acces la ea într-o gândire?" Accesul la viaţă nu e cu putinţă din afara ei, din exterioritatea lumii; dacă lumea se oferă ca vizibilitate sau, mai degrabă, este instituită de vederea intenţionalităţii drept ceea ce e de văzut şi de cunoscut, viaţa nu poate fi luată în vedere. Accesul la viaţă e posibil doar din viaţa însăşi, pornind de la noi înşine. Or tocmai această venire în noi înşine precede orice venire în lume. Nu venim în noi înşine ca şi cum am veni la noi în lumea în care ne apărem ca noi înşine; în lume ceea ce apare este sinele nostru lumesc, decăzut din viaţa originară care ne generează[7]; venim la noi înşine – şi *suntem* ca atare în mod real – doar în procesul veşnic în care Viaţa absolută vine în sine. Numai în şi prin acest proces „vin cei vii la Viaţă. Întrucât suntem vii, suntem fiinţe ale nevăzutului. Nu suntem inteligibili decât în invizibil, plecând de la el". Astfel că nu corpul vizibil – constituit din materia fenomenologică a lumii, singura definibilă – ne este definitoriu; nu corpul care apare în lume pentru a nu fi, pentru a se evapora în vizibilitatea pe care vederea şi-o pune în faţă absorbind-o până la dispariţie. Dacă Viaţa absolută se auto-donează, ea se revelează într-un trup patetic, afectat până în cele mai obscure zone ale vieţii care îl încearcă, „un trup viu, un trup nevăzut, inteligibil în invizibilul vieţii şi numai plecând de la ea". Vederea gândirii nu vede acest trup pe care nu poate să-l facă să apară în vizibilitatea orizontului lumii. El nu poate fi înţeles

---

[7] „Situare a lumii lucrurilor şi a corpului ca lucru" intuită încă de gândirea arhaică pentru care, în opoziţie cu lumea spirituală, „corpul omenesc muritor se asimilează puţin câte puţin cu ansamblul lucrurilor" (Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris, 1974, pp. 50-52).

de o cunoaştere raţională care-l consideră pe om un obiect.[8] Doar o arhi-înţelegere – o inteligibilitate de alt ordin – e în măsură să înţeleagă înainte de orice vedere, înainte de orizontul de vizibilitate al oricărui vizibil ce poate fi conceput, înainte de faptul de a apărea al lumii. E vorba de o arhi-înţelegere care aparţine Vieţii absolute, invizibilului care se înţelege revelându-se pe sine în trupul în care se încearcă. În arhi-înţelegerea ei de sine, Viaţa vine înaintea gândirii şi a vederii; vine în ea însăşi fără a gândi şi deci a fi. Dincolo de postularea carteziană a întâietăţii *cogito*-ului în raport cu fiinţa (care rămâne până la urmă în limitele inteligibilului pur), „nicio gândire nu ne îngăduie să fim vii", nu se pune drept condiţie de posibilitate a revelării Vieţii absolute. Pentru a veni la sine, gândirea nu trebuie să vadă apariţia în lume a ceea ce ea gândeşte; ea vine la sine nevăzând, lipsită de intenţionalitate, survine în propria revelare de sine ca viaţă care o face cu putinţă.[9] În faptul-de-a-apărea, faptul-de-a-vedea e revelat lui însuşi în absenţa lumii şi a vederii, în totala eclipsă mundană.[10] De aceea, gândirea nu luminează decât pentru că e luminată; „*cogitatio* e o auto-revelare": sunt viaţă, deci gândesc, deci exist. „Nu gândirea ne dă acces la viaţă, ci viaţa îngăduie gândirii să acceadă la sine", iar acest acces *vital* e un mod de manifestare originar,

---

[8] Trupul e corp de viaţă veşnică, dar ceea ce se vede, din perspectiva mundaneităţii, e că din el „a ieşit sânge şi apă" (*Ioan* 19, 34).

[9] Este ceea ce mistica, potrivit lui Bergson, poate arăta filosofiei: „de unde vine şi încotro se îndreaptă viaţa" (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*, PUF, Paris, 1932, p. 276).

[10] „Căci precum aici raza luminii făcute biruieşte lucrarea ochilor, rămânând neîncăpută de ei, aşa şi acolo Dumnezeu întrece toată puterea şi lucrarea minţii, nelăsând – în vreme ce înţelege – nicio formă în cel ce primeşte înţelegerea" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 45). Această dezvelire şi donaţie a înţelesului, în ceea ce numim *înţelegerea albă*, află o ilustrare eminentă în episodul Schimbării la Faţă, când cei trei apostoli „prin veşmintele albe au cunoscut totodată şi în chip vrednic de Dumnezeu măreţia operei lui Dumnezeu din făpturi, proporţional cu raţiunile după care au fost făcute, şi tainele ascunse în cuvintele Sfintei Scripturi, după cât pot fi înţelese" (*ibidem*).

auto-revelarea imanentă a vieţii în patosul ei invizibil. „Invizibilul precede orice vizibil ce poate fi conceput"; el îngăduie gândirii vii să vadă ceea ce e de văzut, să se vadă ca încercare de sine în arhi-înţelegerea acestui nevăzut întemeietor care dând de văzut nu se arată ca atare, ci lucrează *în vederea* propriei străluciri.

Dacă faptul de a apărea ek-static al lumii, în care vederea nu vede decât vizibilul dispariţiei, determină structura fenomenologică a corpului mundan, drept obiect al unei reprezentări intenţionale pe care gândirea o poate gândi ca pe propriul ei obiect, faptul de a apărea al Vieţii originare, punând întâietatea Vieţii asupra gândirii, este auto-revelarea corpului-subiectiv transcendental, imposibil de obiectivat într-o gândire. Este trupul originar, non-intenţional, a cărui esenţă e viaţa invizibilă. Nu corpul simţit, văzut şi atins, ci corpul care simte şi face să se simtă, în care invizibilul se învăluie în vedere şi se atinge în ceea ce îl atinge: un subiect întrupat.[11] Ceea ce apare în şi ca trup nu mai e faptul de a apărea afară din sine, specific apariţiei lumii şi a corpului-obiect, ci e totuna cu faptul apariţiei ca atare. „O corporalitate originară invizibilă aşadar, despuiată de orice caracter mundan", în care viaţa ce se revelează pe sine este însăşi revelaţia trupului luminos şi nevăzut care ne susţine corpul vizibil. „Lumea dezvăluie un corp pe care nu-l creează. Viaţa revelează carnea trupului născând-o drept ceea ce ia naştere în ea." În trupul în care Viaţa se autocreează, ea poate veni la sine, căci „nu există Viaţă fără trup, dar nici trup fără Viaţă". Prin urmare, nu există Viaţă fără

---

[11] *Cf.* M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Gallimard, Paris, 1964, pp. 323-325 (Notele de lucru din decembrie 1960). Despre conceptul de „fiinţare întrupată", înţeles ca „principiu de intimitate" în jurul căruia se constituie „orbita existenţială", *cf.* Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 33-37. Un trup care „nu va ajunge să se vadă drept corp decât încetând să fie trup" (Jacob Rogozinski, *Le Moi et la Chair. Introduction à l'ego-analyse*, Cerf, Paris, 2006, p. 185).

pătimirea sa absolută de sine în revelaţia trupească.[12] Viaţă transcendentală şi totuşi transcendentă, în sensul metafizic şi teologic al termenului, întrucât auto-revelarea imanentă a esenţei ce face cu putinţă apariţia însăşi a unui trup desemnează posibilitatea interioară a unui Sine care precede orice corporalitate şi vizibilitate, dar care, luminând de dincolo de materia fenomenologică a lumii, este un a-fi-altul al unui mister inepuizabil ce marchează diferenţa abisală între faptul de a apărea al lumii şi faptul de a apărea al Vieţii. Alteritatea nu se pune aici ca exterioritate alteratoare, ca în cazul faptului de a apărea al lumii, ci ca un *cu totul altceva* care irumpe în interiorul vieţii ca Viaţă ce îi e dată *ab origine*. „Transcendenţa desemnează imanenţa Vieţii în fiecare viu", proximul de neaproximat care, din adâncul nostru, ne cuprinde în necuprinsul său.

Faptul că revelaţia îşi dă trup şi că ea trebuie să fie autorevelarea Vieţii absolute pentru a se realiza ca trup nu sustrage corpul din orizontul vizibilităţii, dar îl străluminează întemeindu-l în pre-venirea originară a Vieţii în sine însăşi, în arhi-înţelegerea esenţei sale invizibile.[13] Natura umană e asumată de natura divină în sensul în care ea e supra-naturalizată, înălţată în Viaţa care îi oferă adevăratul temei.[14] „Ceea

---

[12] „Vălul a fost ridicat. (...) Litera tindea dincolo de sine, către un trup. Un trup care se naşte. Nu există realitate decât în trup, încarnată. Adevărul e încarnat, el trebuie să prindă corp, altfel nu este. (...) Trup pe care vom putea, pe care va trebui să îl purtăm. Orice altceva nu este decât « idee »" (André Scrima, *Biserica liturgică*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2005, p. 150).

[13] Cuvântul născut şi întrupat este mediatorul între om şi Dumnezeu, astfel încât „eternul şi nevăzutul să se facă vizibile şi să se întrupeze ca să ne readucă la Tatăl" (Sf. Bonaventura, *Despre reducerea artelor la teologie*, Ed. Charmides, Bistriţa, 1999, paragr. 12, p. 73).

[14] Cu privire la acest paradox negat de bunul simţ şi depăşit în credinţă („sinteză antinomică înainte de a fi sinteză lămuritoare"), *cf.* Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Cerf, Paris, 2000: „în niciun caz natura nu e cea care prin ea însăşi ar chema supranaturalul: supranaturalul, dacă putem spune astfel, e cel care stârneşte natura înainte de a o soma să se lase

ce vine înainte de orice trup e propria sa venire în sine, e întruparea lui" – ceea ce „este mai înainte decât toate şi toate prin El sunt aşezate" (*Col.* 1, 17) –, Cuvântul Vieţii care dă viaţă în Ipseitatea sa originară. Este chiar posibilitatea transcendentală a faptului de a-fi-împreună, atât în esenţa invizibilă a celor două naturi (care, laolaltă, un singur trup fac), cât şi în relaţia cu ceilalţi, în trupul invizibil al unei comunităţi. Omul nu mai e înţeles în condiţia sa de individ prin care apare în lume, în individuaţia sa empirică şi contingentă, ci în ipseitatea sa originară – de Fiu înduhovnicit –, ireductibilă în măsura în care ea e generată de revelarea identităţii în autodonarea Vieţii absolute: „Şi Viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim Viaţa de veci, care era la Tatăl şi s-a arătat nouă" (*1 Ioan* 1, 2). Omul e îndumnezeit, fiind creat după chipul divin, născut în însăşi naşterea trupului Vieţii care mântuie viaţa finită atât timp cât aceasta, rămânând în Dumnezeu, rămâne vie. La fel, orice restaurare a naturii umane nu e cu putinţă decât tot în Viaţa care, întrupându-se în Cuvânt, ne edifică din interior, oferindu-se pe Sine în arhiînţelegerea sa originară. „Acolo unde orice viu vine la viaţă, unde Viaţa îl dă lui însuşi în Arhi-înţelegerea auto-donării ei absolute – în naşterea noastră transcendentală, acolo unde suntem Fii", corpul nostru e deja trup, e dintotdeauna Trup generat de Duhul care îl arată pe om după Chipul lui Dumnezeu: „Trupul vostru este templu al Duhului Sfânt care este în voi, pe care-L aveţi de la Dumnezeu" (*1 Cor.* 6, 19).

Sensul sădit *în* trup încolţeşte *ca* trup – al auto-revelării Vieţii – transfigurat în ceea ce am putea numi o teofanie a reîntrupării, aşa cum întâlnim, cu referire la starea de sfinţenie,

---

primită" (p. 128). Interpretând Venirea în Trup, Schelling precizează că impersonalul naturii umane este „ceea ce *e pus* de natura divină; doar natura divină este personală, ceea ce *pune* natura umană" (F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre III, PUF, Paris, 1994, p. 184).

într-un poem târziu al lui Vasile Voiculescu intitulat *Clopotul* (în vol. *Clepsidra*). Transformare percepută ca o răsfrângere înlăuntru a unui preaplin care, pentru a deborda în însăşi manifestarea noii vieţi, operează printr-o reducţie radicală a experienţei lumeşti: *Smulg din mine întreaga lume / Cu toate rădăcinile ei*... Evacuare prin smulgere, nu curmare ori umbrire: vibraţie vitală, puls iluminator. Astfel golit, inspirat interior prin chiar expirarea oricăror urme ale exteriorului, trupul concrescut în puritatea lucrării sale lăuntrice nu mai are determinaţiile unui topos conturat în limitele mundanului. Înviat, el e u-topic; fără să aibă un loc al său propriu, el dă loc, face loc Cuvântului[15]: *Ca unui clopot scobit cu dragi trude / Doamne, de-mi dai lăuntric ocol / Ce sus şi limpede acum s-aude / Limba inimii în albul gol*. Tot ce se arată acum şi vorbeşte ca sens întrupat e clopotul acestui Cuvânt, lucrându-şi din interior dubla sa revelare, ca lumină şi răsunet. Sensul crescut *sus şi limpede*, trup al transparenţei, nu aduce doar zvonul lucrării, cuvântarea răscolitoare a Logosului. Inima însăşi, iubire pură, bate în ritmul unei noi limbi, precum respiraţia imprimată în Cuvântul care suflă şi trece. Limbă a trupului-clopot, ecoul inimii reverberează în *albul gol*. Golul acestui cuprins adăpostit sub bolta clopotului, inaparent în aparenţa mundană, îşi răsfrânge sensul în afară, iluminând şi (bine)cuvântând orizontul realului. Înfăşurat în propria răsuflare revelatoare, precum suflul incandescent al inimii ce răsuflă (nu e acesta tocmai sufletul?), el se desfăşoară în sensul unic al unui semn alb, al posibilului care se oferă ca veşnică deschidere. Aici transcendenţa Cuvântului îşi dăruieşte înălţimea ce urcă dinlăuntru, un dar întrupat în vibranta sa strălucire.

---

[15] „Aici şi acum, trupul este limitat de conturul său, de locul său, de *topos*-ul său", dar „prin înviere, trupul devine Cuvânt. Întregul nivel corporal capătă astfel semnificaţii spirituale directe, este purtător al unor asemenea semnificaţii": „corpul omului a devenit corpul Logosului lui Dumnezeu, nu doar un receptacul oarecare, indiferent" (André Scrima, *Experienţa spirituală şi limbajele ei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 142).

2. Intuiţia eidetică şi auto-revelarea sensului nemanifestat

Am văzut că nu cu ajutorul unei gândiri vom păşi pe cărările acestei treptate luminări; dacă fenomenologia trupului şi cea a întrupării pun în lumină o apariţie para-doxală, atunci doar o arhi-înţelegere sau o *înţelegere albă* va fi în măsură să dea seamă de supra-semnificaţia care se întrupează în propria revelare de sine. Înţelegerea albă nu e un act cogitant; ceea ce ea înţelege – înainte de orice orizont pe care gândirea îl deschide în vizibilitatea lumii – este chiar ceea ce o întemeiază: posibilul originar al unei apariţii semnificante, în care se înrădăcinează „orbeşte". Cu cât se lasă pătrunsă mai adânc de auto-revelarea vieţii invizibile, cu atât se desprinde mai mult de orice referinţă mundană, exterioară, într-o încercare *pe viu* a afectivităţii. Nemaifiind nimic de văzut în spectacolul policrom al manifestării eclipsate, ceea-ce-apare în înţelegerea însăşi e altul, albul imaculat al ne(pre)văzutului, (s)pre-înţelesul semnificant al faptului-de-a-apărea, nu un corp al semnificabilului deja-dat, ci un semn întrupat, un trup transparent învăluit în lumină.[16] Înţelegere non-intenţională şi non-obiectivantă, a purităţii sensului înaintea apariţiei sale ca atare în gândire. Căci tot ce nu e manifestat în orizontul unui cogito tematizant nu e nemanifestabilul absolut, ci încă non-manifestatul, datul originar al unui semnificabil ce nu apare decât în evanescenţa oricărei înţelegeri a deja-cunoscutului, în vacuitatea vizibilului care lasă vederea descoperită, expusă strălucirii unei lumini orbitoare. Or ceea ce se descoperă şi se ex-pune este *altul diferit* al unui orizont netematizabil care nu e înţeles în categoriile cunoaşterii, ci se lasă înţeles, dă de înţeles şi apare în modul în care transpare orice viu. Prin urmare, înţelegerea

[16] Învăluiţi în lumina taborică ce le dezvăluie arhi-înţelegerea Vieţii, ucenicii lui Cristos „cunosc că veşmintele înălbite sunt un simbol al cuvintelor Sfintei Scripturi, care le-au devenit atunci luminoase, clare, limpezi şi înţelese, fără niciun înţeles enigmatic şi umbră simbolică" (Sf. Maxim, *Ambigua*, 26).

„albă" presupune absenţa vreunui obstacol de care să se prindă vederea, ştergerea reliefului semnificant, ştiut fiind că semnificativitatea nu face relief decât în înţelegerea deja conturată, în cuprinsul cogitant pentru care nu există decât obiecte ale cunoaşterii. „Obstacolul" înţelegerii albe este încă de-ne-cuprinsul în care ceea ce se revelează nu e manifest, nu se dă în explicitul unei vederi: un inaparent care se pune pe sine *în* vederea afectată, în trupul îndurării ce i se dăruieşte. O non-reprezentare sau un negativ al reprezentării, determinare transcendentală pe care subiectul comprehensiv o resimte ca infinit non-determinabilă prin conceptele gândirii (determinaţiile intelectului aparţinând finitului, deci necunoaşterii adevărului).[17] Chiar dacă putem vorbi, la acest nivel, de o identitate între subiectul înţelegător (intuitiv) şi obiectul înţeles (intuit), e vorba de o experienţă a non-identităţii cu ceea ce apare ca diferenţă absolută – a absolutului – perceptibilă doar intuiţiei spirituale (intelective) al cărei act depăşeşte opoziţiile. Auto-revelarea sensului nemanifestat, înfăşurat în transcendenţa unităţii absolute, e actul prin care acesta se desfăşoară în şi prin manifestările sale semnificante. Numai în aceste manifestări ale nemanifestului in-diferenţa absolutului devine diferenţă, distanţă operantă în viziunea spirituală sau în înţelegerea albă; intuiţie internă în virtutea căreia înţelegem manifestările semnificante din chiar interiorul posibilei lor produceri,[18]

---

[17] „Intuiţia se atestă pe ea însăşi prin ea însăşi, fără fundalul unei raţiuni care trebuie încă să fie dată" (Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donaţiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 302).

[18] Deşi Schelling vorbeşte de intuiţia intelectuală ca „tip de cunoaştere total diferit de cunoaşterea comună", „o cunoaştere spre care nu ne conduc argumentele, raţionamentele şi în genere medierea prin concepte", nu acordăm niciun rol funcţiei pe care el o numeşte „productivă" (în care „producerea obiectului şi intuirea însăşi să fie absolut una", „o producere care devine obiect sieşi"). Dacă înţelegerea albă este de natura unei intuiţii spirituale, aceasta pentru că ea nu produce nimic, nu creează obiecte ale cunoaşterii; ea intuieşte ceea ce *se dă* spre înţelegere, ceea ce se lasă înţeles şi dă de înţeles fără concept: surprinde o donaţie, cuprinde în sine un semnificabil netematizabil.

din perspectiva absolutului încă nemanifestat. Conform acestui punct de *vedere*, înţelegerea porneşte din nedeterminarea reală a absolutului, din „albul" pur al absenţei oricărei relaţii.[19] E o pătrundere ori o adâncire în potenţa de sens încă neajunsă la actul semnificării şi care nu apare ca atare în raza vizibilităţii, a cuprinderii cogitante, decât drept non-reprezentabil transcendent. Ceea-ce-apare e deja semnificantul a cărui apariţie – în chiar momentul manifestării – ocultează semnificatul, retras în învăluirea non-reprezentării. Dacă totuşi ceva se revelează înţelegerii intuitive – ceva ce este intuit în şi ca posibil comprehensibil înaintea oricărei semnificativităţi obiectivate raţional –, aceasta nu în corpul manifestării reprezentative

---

Necreatoare în sine, ea deschide din interior lucrurile create, pătrunzând până în miezul lucrării lor originare: un act spiritual care ia act de manifestarea inaparentă a unui posibil in-actual, dar activ în interiorul acestei potenţe comprehensibile. De aceea, „această intuiţie nu poate fi demonstrată, ci numai revendicată" (*Cf.* F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 41-43).

[19] Despre acest punct de vedere intuitiv vorbeşte Tudor Vianu atunci când conferă interpretării filosofice a poeziei sarcina de a coborî până la *punctul ideal al adâncimii* pentru a reurca apoi la nivelul contemplaţiei ideatice. Având în vedere că „filosofia şi poezia sunt manifestări paralele în suprafaţă şi convergente în adâncime", „interpretarea filosofică a poeziei nu devine o acţiune posibilă a spiritului decât din pricina acelei comunicări mai adânci a lor". Transmutaţia intuiţiilor poetice în idei filosofice se desfăşoară în două etape: coborârea „pe direcţia proprie poeziei, până în acel punct ideal al adâncimii" (versant pe care intuiţia poetică e cooptată – cu rest – actului intuiţiei comprehensive, aceste „intuiţii ale adâncimii" fiind „experienţe metafizice, moduri de aprehendare ale absolutului") şi reurcarea „pe direcţia proprie filosofiei" (versantul interpretării propriu-zise): „Ideea de a coborî într-o creaţie poetică până la punctul în care întâlnim atitudinea faţă de viaţă şi lume a poetului, chipul în care îi apare absolutul şi de a reface apoi drumul care urcă din acest *punct de vedere* (*s.n.*) până la ideea filosofică este o îndrumare justă şi fructuoasă. Peste adâncimile creaţiei cade atunci o lumină intelectuală, cu neputinţă de obţinut altfel"; exerciţiu în care, „slujindu-se de limba filosofiei, comentatorul se va comporta ca tălmaciul chemat să traducă, în limbajul inteligenţei şi în faţa tribunalului ei, depoziţia unui martor străin şi care se rosteşte într-o limbă greu de priceput" (Tudor Vianu, *Filosofie şi poezie*, Ed. enciclopedică română, Bucureşti, 1971, pp. 70-80).

(corp al lumii sau al unui text), al imediat vizibilului apariţional,[20] ci ca trup nevăzut al absolutului, în însăşi dezvăluirea învăluită a ceea ce se dă ca sens întrupat, inaparent, un imprezentabil acoperit în propria descoperire.[21]

În poemul *Lumina* de Lucian Blaga, de exemplu, „Să fie lumină!" reia semnificaţia biblică originară a luminii „însetată adânc de viaţă", care e chiar lumina Vieţii, pusă însă în asemănare cu „lumina ce-o simt... când te văd". Între cele două semnificaţii ale aceluiaşi semn („lumina") asemănarea se stabileşte între lumina simţită la vedere, am spune, şi lumina increată, nevăzută, trecută în vizibilul dintâi al creaţiei („lumina creată în ziua dintâi"). Dar acest vizibil originar este un

---

[20] Aşa cum se întâmplă în demersul interpretativ al lui G. Poulet care, deşi aminteşte de înţelegerea intuitivă, o racordează – dacă nu o condiţionează – de actul prin care „gândesc gândirea altuia" ca fiind a mea („Fenomenologia conştiinţei critice", în Georges Poulet, *Conştiinţa critică*, Ed. Univers, Bucureşti, 1979, pp. 294-296). Chiar şi „aspectul ascuns", subiectiv, al literaturii este „realitatea unei gândiri particulare", „distanţa interioară care mă desparte sau mă apropie de ceea ce pot gândi", interval ori mai degrabă câmp de legătură ce „face să apară acel loc gol interior în care se realcătuieşte lumea" (G. Poulet, *Études sur le temps humain*, II. *La distance intérieure*, Éditions du Rocher, Monaco, 1976, pp. I-II). Or comprehensiunea pe care o avem în vedere nu e cu adevărat receptivitate decât în măsura în care ea precede actul cogitant, poposind o clipă în chiar locul în care se naşte semnificativitatea. Dacă ajunge acolo înaintea gândirii, înseamnă că, pe de o parte, în absenţa unui *cogito*, ceea ce i se dă nu poate fi un *cogitatum* pe care şi l-ar da sieşi ca obiect, iar, pe de altă parte, gândirea poate gândi gândirea altuia tocmai pentru că ceea ce i se predă spre interpretare este deja depus în mărturie, intuit şi pre-înţeles, un dar tăcut care îşi aşteaptă destinatarul.

Într-adevăr, din perspectiva (fenomeno)logicii teologice, Întruparea face [illegible]ilă libertatea Logosului în Trupul care-l revelează. Condiţie a dezvăluirii, [illegible]ul naturii umane primeşte apariţia naturii divine, revelarea faptului-de-[illegible]upărea invizibil în vizibilitatea faptului-de-a-fi. „Întruparea nu înseamnă a deveni-altul, ci doar a deveni-vizibil. (...) de acum, *adevărata* slavă a Fiului născut din Tatăl este vizibilă", „astfel se descoperă în el slava reală, astfel vălul e înlăturat" (F.W.J. Schelling, *Philosophie de la Révélation*, livre III, ed. cit., pp. 184, 198).

invizibil pentru noi, un nepătruns cu înţelegerea, adică un mister: „orbitoarea lumină de-atunci". Ceea ce apare şi se pune în vedere nu e un previzibil, ci un inimaginabil real; ca atare, a *şti să vezi* ceea ce nicio vedere n-ar crede este un dar intuitiv. „Orbitoarea lumină de-atunci" e expresia poetică în care actul lecturii (întemeiat în potenţialitatea înţelegerii albe ori a intuiţiei eidetice) suspendă realitatea imediată a oricărei alte lumini (ca şi cum lectura s-ar desfăşura în lipsa luminii exterioare), pentru a se deschide totodată spre ceea ce luminează în poem: lumina unui sens imemorial care pune în cumpănă comprehensiunea, eliberată de însuşi textul citit drept imagine care orbeşte dar vorbeşte, spune ceva *cu sens*. Suspensia proprie imaginarului (*epokhé* fenomenologică) retrage iconului verbal orice referinţă la realul empiric, imaginea poetică fiind înţeleasă şi interpretată drept chiar *fictivul*, irealul sau ceea ce creează iluzia atunci când citim o operă poetică. Totuşi trebuie specificat că suspensia iconică şi non-referinţa la contingent sunt „determinări" care nu înlocuiesc ceea ce numim realitate cu o irealitate fără niciun raport real. „Iluzia" imaginarului („irealitatea" sa, în accepţiune sartriană)[22] nu se opune realului, ea nu e o non-realitate absolută, ci „faţa" până acum nevăzută a realităţii recreate cu propriile ei materiale. Atribuirea poetică (metaforică şi simbolică) este astfel o potenţare a realităţii, o putere revelatoare. Poetul „percepe această devenire a luminii ca pe o depăşire a vizibilului, ca pe o transcendere a realităţii"; creând „în realitatea irealităţii", el exprimă „realul

---

[22] Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire*, Gallimard, Paris, 1988, p. 362. „Din faptul că există poezie rezultă nu numai că există ceva schimbat în univers, ci există ca o schimbare esenţială de univers (...). Poezia întotdeauna inaugurează un alt *ceva*. Prin raportare la real, pe acesta îl putem numi ireal" (Maurice Blanchot, *Cartea care va să fie*, Ed. Est, Paris, Bucarest, Jérusalem, 2005, p. 329). Raport care face ca povara înţelegerii (albe) a acestui alt *ceva* să cadă asupra „puterii de înţelegere analitică" (interpretativă).

cu ajutorul irealului".[23] De aceea, „metafora nu se mărgineşte să suspende realitatea naturală, ci deschizând sensul către imaginar, îl deschide totodată către o dimensiune de realitate care nu coincide cu ceea ce limbajul obişnuit înțelege când vorbeşte despre o realitate naturală".[24] Chiar dacă imaginile sunt semnificante, purtătoare de semnificații, sensul este cel care le leagă, ordonează proliferarea acestora, reprezentând un factor reglator şi moderator al expansiunii lor. Poemul blagian ne oferă, ca orice text de altfel, astfel de imagini legate prin sens. Complexul imaginar al „luminii", format din imagini ce par disparate („lumina ce-o simt", „un strop din lumina creată în ziua dintâi", „lumina aceea-nsetată adânc de viață", „Să fie lumină!", „un vifor nebun de lumină") e totuşi o plăsmuire închegată, căci semnificațiile dezvoltate de aceste imagini *se leagă*, se resorb creator (revelator) într-un sens major (în acea „valoare de origine" de care vorbea Bachelard)[25] ce subîntinde imaginarul la nivelul întregului text: „orbitoarea lumină de-atunci" care face imagine *acum*, arătându-se prin ceea ce spune sensul creației (divine sau poetice). În actul lecturii călăuzite de înțelegerea albă, cititorul textului *vede* lumina pe care o simte *ca* pe „orbitoarea lumină de-atunci". Ce înseamnă *a vedea ca*? „Este un factor revelat prin actul de a citi", ca mod de realizare a imaginarului, „relația intuitivă care menține împreună sensul şi imaginea".[26] *A vedea ca* şi funcția imagistică a limbajului poetic se luminează reciproc; metafora care face să se vadă în acest fel este fața sensibilă a limbajului poetic sau imaginea în care se dezvăluie sensul. „Este o experiență şi totodată un act"; experiență „albă", virginală, care – deşi vine de departe –

---

[23] Gaston Bachelard, *Flacăra unei lumânări*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, pp. 96-97.

[24] Paul Ricœur, *Metafora vie*, Ed. Univers, Bucureşti, 1984, p. 328.

[25] Gaston Bachelard, *La Poétique de l'espace*, Quadrige / PUF, Paris, 1981, p. 8.

[26] Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 330.

nu vine din trecut, ci survine în chiar clipa intuirii apariției sensului drept *altceva* absolut nou[27]; act, întrucât ceea ce apare astfel trebuie înțeles, iar a înțelege înseamnă a face ceva. Din actul-experiență de *a vedea ca* rezultă asemănarea sau implicarea reciprocă, menținerea împreună a sensului şi a imaginii. Trebuie ca imemoriala lumină orbitoare să fie intuită şi înțeleasă *ca* lumină văzută acum, pentru ca relația de asemănare să se poată întemeia pe această apariție iconică. Deodată ea nu mai e orbitoare de vreme ce apare *ca lumină* care nu se pune pe sine în vedere, ci arată şi spune ceva: *pune în lumină*.[28] E inutil să adăugăm că vederea a ceea ce semnifică – se arată şi se (s)pune – în lumina imaginii deschide în actul de lectură orizontul lărgit al comprehensibilului.

Înțelegerea albă este intuiția eidetică a conştiinței lipsite de intenționalitate (acea „subiectivitate a subiectului", în cuvintele lui Husserl), tocmai pentru că obiectul nu mai este constituit şi vizat, ci *dat*, ca obiect pur dezafectat de conştiința intențională (dar afectat de experiența de viață[29] ce-i determină apariția),

---

[27] „Nu există trecut poetal în lumea-poezie. Orice trăit anterior este aprezentat" (Jad Hatem, *Phénoménologie de la création poétique*, L'Harmattan, Paris, 2008, p. 27).

[28] Dacă avem de a face cu ceea ce J.-L. Marion numeşte „fenomen saturat", fără analogie cu experiența, atunci „regăsim astfel în absolutul analog strălucirea orbitoare, caracterul fenomenului saturat după calitate. (...) Exceptându-se de analogiile experienței, fenomenul absolut nu mai poate fi comparat cu un altul; el se arată ca atare, prin referință la el singur; el pune deci pe prim-plan ceea ce îl individualizează ca atare – intensitatea sa insuportabilă care provoacă strălucirea orbitoare" (Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 336, n. 53). Fenomen de neprivit şi totuşi – în cuprinsul poemului – care ne priveşte, luându-ne privirea în pază.

[29] Subiectiv al lumii vieții caracterizat de faptul că „poate fi încercat efectiv". Spre deosebire de lumea adevărată obiectiv, neintuibilă din principiu, „lumea vieții este domeniul evidențelor originare", ca universum sau teren (*Boden*) al celor care din principiu se referă la intuiție, evidențe originare „în care lumea vieții este mereu deja-dată" (Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes*

pre-dat unei intuiţii care îl atinge în existenţa sa originară, adică în sensul în care el apare.[30] Obiect „slab" care nu e rezultatul unei sinteze de identificare, al unui act obiectivant; el e „dat întotdeauna conştiinţei cu un sens prezumat, care trebuie însă realizat mai apoi".[31] Intuiţie eidetică prin care, fiecare apariţie (eveniment) posedând o esenţă, aceasta poate fi sesizată prin descrierea contextului său apariţional concret, ceea ce conduce la încercuirea comprehensivă a condiţiilor *a priori* ale manifestărilor în existenţă. Se au în vedere, în ultimă instanţă, posibilităţile ego-ului real (ale subiectului creator), care sunt subîntinse de esenţa universală a ego-ului transcendental, cu alte cuvinte căile de surprindere a legilor „esenţiale universale care predetermină sensul posibil"[32] al oricărui complex de semnificaţii actuale. Intuiţia nu se confruntă cu

---

et la phénoménologie transcendentale, Gallimard, Paris, 1989, pp. 144-146). „Aici ne confruntăm din nou cu o dificultate", admite Husserl (*ibidem*., p. 511), căci – comentează Paul Ricœur – „contrastul dintre datul prealabil, în calitate de totalitate indivizibilă, şi formaţiunile teleologice fragmentare este derutant. (...) Cum pot fi puse de acord pretematicul şi lucrul deja tematizat?" (*La şcoala fenomenologiei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2007, pp. 376-377). Altfel spus, cum să conciliem unitatea sensului originar cu orizontul final al apariţiilor sale în lumea privată a fiecărei înţelegeri particulare? Dar ceea ce este intuibil ca deja-dat în lumea vieţii e doar mediul originar în care orice manifestare semnificantă este intuită (înţeleasă) în noutatea absolută a apariţiei. A-fi-dat presupune universalul aprioric al unui conţinut de sens (deja tematizat), însă apariţia sa ca atare ia prin surprindere intuiţia comprehensivă căreia îi e dat să descopere ceva încă ne(pre)dat, netematizat, niciodată dat în felul concret al fiecărei dăruiri particulare. Pe de altă parte, pretematicul este veşnicul netematizabil, nu un pre-*cogitatum*, ci un para-doxal al auto-revelării vieţii, un inevident (non-conştient şi non-gândit) transcendent oricărei teme, înaintea oricărei interpretări. Punct ideal al adâncimii ori absolut sesizat doar de intuiţia eidetică a înţelegerii albe.

[30] „Relaţia dintre obiect şi gândire nu presupune reflectarea lui într-o manieră fidelă în conştiinţă, ci se referă doar la sensul în care el apare" (Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 1949, p. 50).

[31] Edmund Husserl, *Meditaţii carteziene*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 78.

[32] *Ibidem*, pp. 176, 104-105.

presupoziția unui orizont deschis de intenție. Lipsită de obiect, intenția își pierde tranzitivitatea, redusă la o funcție pur formală, dezactivată. Dacă, la rigoare, putem vorbi de o intenție, ea e ex-pusă, supraexpusă, fără obiect, voalată în lumina unei intuiții covârșitoare. Înțelesul nu e vizat intențional, nu tinde (*intendere*) către prezența unui obiect, nu accede la vizibilitatea cunoașterii și a conștiinței *de* ceva ce urmează a fi împlinit. Dimpotrivă, intuiția împlinește înțelesul, în sensul în care îl aduce la vederea comprehensiunii, ca dat al existenței sale potențiale, ceea ce dă de văzut fiind însă „o stare de lucruri" și nu un act. Deși apariția are natura unui act, ceea ce e revelat își *dă* revelantul, este perceput ca donație gratuită, un dar de primit,[33] o ființare non *actu* care se dezvăluie drept *potentia*. Așa cum am precizat, ceea ce se dă spre înțelegere apare într-o experiență unică, nu a unui trecut reiterat, re-prezentat, ci a prezenței semnificabilului în prezentul absolut, imprezentabil, al survenirii sale. Apariție pură niciodată experiată ca atare în experiența de viață, în care ea s-ar da ca fapt-de-a-fi al lumii vieții; donație irepetabilă, incomparabilă, Viața se auto-revelează în viață drept faptul-de-a-apărea originar al unui sens încă nemanifestat, fără orizont fenomenal, dat intuiției receptive. Am putea vorbi de o intuiție donatoare, așa cum face Husserl, doar în situația în care, într-adevăr, ea *face* ceva ce seamănă cu un act originar – un *a-face-să-se-vadă* –, dar nu face decât să dea în limitele în care i se dă, în cuprinsul semnificabilului de care dă și pe care îl primește în înțelegere pentru a-l preda cunoașterii: „orice intuiție donatoare originară este o

---

[33] Chietism difuz conform căruia „totul este dar. Cel care primește darurile este el însuși primul dar primit" (Fénelon, *Lettres sur divers sujets de métaphysique et de religion*, I, c, 4, n. 1, *apud* H. de Lubac, *op. cit.*, p. 108). *Cf.* Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, II. *Foi et réalité*, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, p. 201. „E vorba despre capacitatea de a primi, de a da loc în sine, altminteri spus despre capacitatea de deschidere a ființei în ceea ce privește cunoașterea, acțiunea, sentimentul, inima: *dilatarea ființei*" (André Scrima, *Funcția critică a credinței*, Ed. Humanitas, București, 2011, p. 42).

sursă de drept pentru cunoaştere", iar ceea ce se oferă „în mod originar în intuiţie [„în efectivitatea ei trupească", adaugă Marion] trebuie să fie pur şi simplu primit drept ceea ce se dă", dar fără „a se depăşi limitele în care se dă".[34]

3. De la corpul poetic la trupul poetal

Înţelegerea nu are sens dacă nu e pătrunsă – afectată – de sensul care i se donează; ceea ce se înţelege nu e altceva decât datul unei prezenţe de sens şi donaţia prin care aceasta întemeiază înţelegerea însăşi. Intuiţia eidetică de care vorbim (a înţelegerii albe) nu e însă intuiţia poetică (a poetului). Aceasta din urmă este imaginaţie în exces, plusul de intuiţie care se sustrage nu doar conceptualizării ci şi discursivizării, într-atât încât „nicio limbă nu o poate exprima şi face inteligibilă în întregime".[35] Obiect al poieticii, ea e – înaintea intenţiei de a o face – starea genuină a creativităţii: „o percepţie născândă", o existenţă iniţială „fără cuvinte sau o ordine vidă" (P. Valéry), „o plăsmuire a cărei unică referinţă este mişcarea care i-a dat naştere – poemul poemului, culme solitară a poiesisului liric".[36] Capacitatea de a întruchipa ideea estetică (intuiţie sau reprezentare a imaginaţiei, după Kant) ţine de puterea imaginaţiei de a o transpune în plan sensibil, în limbaj poetic. Este motivul pentru care „tocmai poezia este aceea în care facultatea ideilor estetice îşi poate da întreaga măsură", poetul îndrăznind „să prezinte în mod sensibil idei ale raţiunii despre fiinţe invizibile, (...) depăşind însă limitele experienţei cu ajutorul

---

[34] Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Gallimard, Paris, 1950, p. 78. Paul Ricœur, traducătorul acestui text, remarcă pe bună dreptate apropierea frapantă între „intuiţie donatoare" şi „ceea ce se dă" (*ibidem*, n. 1), raport pe care l-am explicat în contextul temei noastre. *Cf.* Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 59.

[35] Immanuel Kant, *Critica facultăţii de judecare*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 208.

[36] Hans Robert Jauss, *Experienţă estetică şi hermeneutică literară*, Ed. Univers, Bucureşti, 1983, p. 108.

imaginației".[37] Când Kant vorbește de ideea estetică drept intuiție a imaginației „pentru care nu poate fi găsit un concept adecvat",[38] el are în vedere îndeosebi intuiția imaginantă a poetului, intuiția internă „inexponibilă", neconceptualizabilă, care nu se poate transforma în cunoaștere. Spre deosebire de această intuiție primară (auctorială), intuiția înțelegerii albe e secundă, nu numai în sensul că îi urmează, călcându-i pe urme, dar nu o poate nicicând ajunge din urmă, relua ca atare, în ceea ce are ea unic și irepetabil conform identității sale numenale.[39] Cooptarea ei fără rest (o așa-zisă, în formularea

---

[37] I. Kant, *op. cit.*, p. 209.

[38] *Ibidem*, p. 236. „În cazul unei idei estetice, intelectul nu acoperă niciodată cu conceptele sale întreaga intuiție internă a imaginației, pe care aceasta o asociază cu o reprezentare dată" (*ibidem*, p. 237).

[39] Așa cum reclamă o pretinsă identificare („punctul de inserție" în spiritul artistului, conform lui Schleiermacher) sau o „relație fericită" întemeiată pe experiența profunzimii și al cărei prim moment este aflarea „intenției fundamentale" a aventurii poetice (*cf.* Jean-Pierre Richard, *Poésie et profondeur*, Seuil, Paris, 1976, pp. 9-12). Fuziunea orizonturilor (și nu „o naivă asimilare" ce ar viza „formarea unui orizont unic") constă într-o participare la o sferă de sens comună, deschiderea față de intenția textului, dar reluarea sensului sau *parousia* identicului – aspect esențial al cercului hermeneutic – este mediată de „acordul absent sau tulburat", în termenii lui Gadamer, de o „apropriere" tensionată a alterității textului care nu presupune identitatea intențiilor și cu atât mai puțin a celor două tipuri de intuiții. Pretenția de a restabili experiența originară a artistului, de a întemeia posibilitatea înțelegerii pe ipoteza unei „congenialități" care l-ar uni pe creatorul operei cu interpretul acesteia, prezumția acestei false actualizări nu înseamnă decât ignorarea semnificației hermeneutice a distanței temporale și, în ultimă instanță, a însuși sensului textului care își depășește întotdeauna autorul. Dacă ne e dat să experiem o actualizare prin co-participare, aceasta nu prin accesul îndoielnic la experiența de viață a autorului („convergența într-un punct central" ori „reprivatizarea" prin *Erlebnis*, ca la Dilthey), printr-o interpretare reproductivă, repetitivă, ci prin deschiderea ascultătoare la ceea ce spune textul și „aplicarea" la situația prezentă a interpretului. Aici, „prin simplul fapt de a înțelege, înțelegem *altfel*" (*cf.* Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, Paris, 1976, pp. 137, 147, 149, 152). „În cazul de față – spune Bergson – intuiția înseamnă *simpatia* prin intermediul căreia pătrundem în interiorul obiectului pentru a ne identifica astfel cu ceea

Sf. Bonaventura, „cointuiţie examinatoare" sau – în limbajul lui R. Otto – o coincidenţă „numinoasă") rămâne o permanentă iluzie, în cel mai bun caz o asimilare ori o participare oblică, indirectă, la o semnificaţie ireductibilă oricărei intuiţii.[40]

Intuiţiei secunde îi e dat, totuşi, aşa cum am văzut, să transpună în cunoaştere (în concept) ceea ce i se dă în propria receptivitate comprehensivă. Transpunere ce înseamnă o obiectivare a intuiţiei subiective, dar şi o efemeră armonizare nesperată a subiectivului cu obiectivul, depăşită imediat prin dispariţia înţelegerii intuitive, *ca fenomen*, şi transpunerea datului ei în obiect al înţelegerii interpretative. Aşa cum remarcă Schelling, în astfel de momente fulgerătoare „armonia este abia stabilită că reflecţia intervine şi fenomenul dispare".[41] Există – potrivit lui Kant – două condiţii, în care cunoaşterea unui obiect este cu putinţă, mai întâi în intuiţie, prin care el este dat, dar numai ca fenomen; a doua e conceptul, prin care e gândit un obiect care corespunde acestei intuiţii: „Cunoaşterea noastră provine din două izvoare fundamentale ale simţirii: primul este capacitatea de a primi reprezentări (receptivitatea impresiilor), al doilea este capacitatea de a cunoaşte un obiect cu ajutorul acestor reprezentări (spontaneitatea conceptelor);

---

ce are el unic şi, prin urmare, inexprimabil"; „situarea în obiectul însuşi printr-un efort al intuiţiei" (Henri Bergson, *Gândirea şi mişcarea*, Ed. Polirom, Iaşi, 1995, pp. 176-177, 195). Poziţie afirmată tranşant şi de U. Eco: „Lumea interioară a autorului (ca Autor-Model) e un construct al actului de interpretare, nu o realitate psihologică (ce nu poate fi atinsă dincolo de text) care motivează interpretarea însăşi" (*Limitele interpretării*, Ed. Pontica, Constanţa, 1996, p. 173). Sau de Paul Ricœur: „Ceea ce facem să devină al nostru, însuşindu-ni-l pentru noi înşine, nu e o experienţă străină sau o intenţie îndepărtată, ci orizontul unei lumi spre care duce opera" (*Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris, 2010, p. 116).

[40] „Orice intuiţie depinde de o semnificaţie ireductibilă la intuiţie. Semnificaţia aceasta vine de mai departe decât intuiţia şi este singura care vine de departe" (Emmanuel Lévinas, *Totalitate şi Infinit. Eseu despre exterioritate*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 265).

[41] F.W.J. Schelling, *Expuneri ulterioare*, *apud* Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, I. *Le système vivant*, Vrin, Paris, 1992, p. 360, n. 10.

prin cel dintâi ne este *dat* un obiect, prin cel de-al doilea el este *gândit* în relaţie cu acea reprezentare (ca simplă determinare a simţirii)".[42] Dacă fenomenul care se dă intuiţiei ca obiect (poetic) e gândit prin concept, el nu e donat poetal decât în intuiţie, dar aceasta în sine e fără concept, o intuiţie „oarbă" care nu vede şi nu primeşte decât ceea ce i se dă. Pasivitate a unei receptivităţi originare,[43] care nu produce nimic de la sine, ci dă mai departe, pune în mişcare, dă gândirii de gândit: „ea pune în mişcare facultatea ideilor intelectuale (raţiunea), determinând-o printr-o reprezentare să gândească mai mult (...) decât poate cuprinde şi înţelege limpede".[44] Intelect pasiv (*intellectus passivus*),[45] simplă predispoziţie de a primi inteligibilul, sau o

---

[42] I. Kant, *Critica raţiunii pure*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969, p. 91. „Există două tulpini ale cunoaşterii omeneşti care provin poate dintr-o rădăcină comună, dar necunoscută nouă, anume sensibilitatea şi intelectul: prin cea dintâi obiectele ne sunt *date*, iar prin cel de-al doilea ele sunt *gândite*" (*ibidem*, p. 61). „Chiar orbită, – comentează J.-L. Marion – intuiţia rămâne donatoare (...). Intuiţia fără concept, deşi încă oarbă, totuşi deja dă materie unui obiect; (...). În regatul fenomenului, nu conceptul este rege, ci intuiţia: căci, înainte de şi pentru a vedea un obiect, trebuie mai întâi să i se dea apariţie; chiar dacă nu vede ceea ce dă, intuiţia dispune singură de privilegiul de a da" („Fenomenul saturat", în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie şi teologie*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 95).

[43] Intuiţia „nu se exercită în mod originar, fără nicio presupoziţie, decât întrucât furnizează date originare", dându-se în mod originar (Jean-Luc Marion, *Fiind dat...*, ed. cit., p. 302). Cât despre „partea de pasivitate, tradiţional desemnată drept inspiraţie", ea „revine receptivităţii auto-afectării", cea care lasă poemul „să advină în sine" (J. Hatem, *op. cit.*, p. 10).

[44] I. Kant, *Critica facultăţii de judecare*, ed. cit., p. 209. „Dacă subordonăm unui concept o reprezentare a imaginaţiei care aparţine întruchipării lui, dar care prin sine prilejuieşte o gândire a cărei bogăţie nu poate fi cuprinsă niciodată într-un concept determinat, extinzând deci estetic conceptul într-un mod nelimitat, atunci imaginaţia este creatoare" (*ibidem*). Dar această subordonare este deja o predare, căci, fiind un prilej fertilizant al gândirii, intuiţia moare în conceptul ce se hrăneşte din ea. Înţelegerea albă trece de-acum pe versantul arid al interpretării.

[45] Aici, spre deosebire de noologia aristotelică, intelectul pasiv (receptiv şi afectat) este cel intuitiv, şi nu cel activ sau creator, ca principiu al cunoaşterii (*cf. De anima*, III, 5, 15-20).

potenţialitate absolută (*potentia absoluta*), ca intuire a faptului-de-a-apărea al unui sens pur, originar, care nu-şi livrează semnificaţiile decât în actul imediat ulterior, propriu-zis cogitant, al comprehensiunii deja interpretative.[46] Prin această calitate ea se deosebeşte de intuiţia poetică primară, şi ea fără concept, dar imaginaţie activă, productivă (*poiein*), creatoare de universuri sensibile, de „corpuri" textuale pe care le articulează în concretul unui limbaj specific. Doar la nivelul acestui limbaj deja constituit, articulat şi exprimat – limbaj al fiinţei-în-lume sau pur şi simplu al fiinţei poemului –, ceea ce ori cel care se prezintă semnifică în prezenţa imaginii; aici, într-adevăr, „semnificaţia sau expresia se desparte astfel de orice dat intuitiv, tocmai pentru că a semnifica nu înseamnă a da. Semnificaţia nu e o esenţă ideală sau o relaţie expusă intuiţiei intelectuale, precum senzaţia expusă ochiului"; de aceea discursul „este producţie de sens", or „sensul nu intră într-o intuiţie".[47]

Dacă sensul ca atare nu intră în intuiţie, ivirea sa – acolo unde el se pune ca pură posibilitate a trezirii la sens – este cuprinsă de intuiţie, înţeleasă ca semn arătător al unei apariţii, aşa cum ne e dat să întrezărim în catrenul lui Dan Botta intitulat *Nici azi*... (în vol. *Rune*): *Nici azi nu-mi aduce nimica lumina, / Şi timpul sfârşeşte în gând şi-aşteptare, / Voi fi (dar mai pot eu să fiu?) ca grădina / Ce-n ger împietreşte, cu pomii în floare.* Ceea ce i se aduce intuiţiei e semnul pe care-l dă ceva ce nu se expune luminii şi ca atare nu e văzut, ci cuprins în pasivitatea înţelegerii: faptul că timpul gândit e timpul oprit. În idee el îşi sfârşeşte curgerea, căci aici doar aşteptarea îi măsoară destrămarea. Un timp care – neluminat de soarele lumii – nu face corp comun cu prezenţa, nu apare ca orizont al conştiinţei

---

[46] Ştiut fiind că „« intuiţia » şi « gândirea » sunt amândouă derivate îndepărtate ale înţelegerii. Chiar şi « intuiţia esenţelor » de tip fenomenologic îşi are temeiul în înţelegerea existenţială" (M. Heidegger, *op. cit.*, p. 202).
[47] Emmanuel Lévinas, *op. cit.*, p. 49.

intenţionale. Răstimp în aşteptare, în suspensia fenomenalităţii mundane, care – paradoxal – nu e preaplinul covârşitor, povară ce veştejeşte existenţa; timpul e golul unui răgaz, o potenţă în aşteptare nedeschisă într-un act de fiinţare. Fiinţare posibilă, fără lumina *în*fiinţării *acum*: *azi* lumina nu aduce nimic în vedere, sau mai degrabă nu aduce decât nimicul încremenirii şi al disoluţiei. Am mai putea vorbi de actul vreunei intenţii, de vreme ce conştiinţa e pură trăire a vacuităţii? *Voi fi* nu are viitor; el e de îndată pus la îndoială, în chiar precaritatea posibilului golit de sens (*dar mai pot eu să fiu?*), după cum nici *azi* nu mai are loc într-un prezent dislocat. Şi atunci, *ce* se aşteaptă dacă însuşi sfârşitul timpului e oprit, *în gând şi-aşteptare*? Un gând care nu gândeşte, ci trăieşte, îşi trăieşte propria aşteptare a ceva ce nu poate fi gândit.[48] Dar poate fi el aşteptat, urmat în ceea ce, totuşi, *cere* timp pentru a sta în aşteptare? Mai poate fi ceva aşteptat dacă timpul e sfârşit şi nimic nu dă de gândit? Nimic în orizontul eclipsat al lumii; nimic altceva însă decât un loc în aşteptare, acel aproape-nimic al unui sens care face ca – în gerul luminii stinse – *pomii în floare* să ofere rodul poemului. *Nici azi*... şi totuşi „acum", în chiar revelarea ce naşte poemul: în intuirea imaginantă a propriului act de creaţie şi în cea „albă" care îi înţelege sensul şi îi degustă rodul.

Cât despre intuiţia secundă, înţelegere necogitantă – ne-cugetată –, ea e fermentul pasiv al intelecţiei, oferindu-i acesteia patul germinativ din care se poate ivi, condiţia de posibilitate din darul căreia încolţeşte spontaneitatea conceptelor. Înţelegere intuitivă care nu face ca spiritul să iasă din sine. Intuiţie internă, imanentă spiritului, ea surprinde ceea ce îi e dat să întâlnească: apariţia unei alterităţi transcendente care se naşte

---

[48] „O gândire reală, concretă, vie" care se opreşte uneori în idee: „Ideea este o oprire a gândirii; ea se naşte atunci când gândirea, în loc să-şi continue drumul, face o pauză sau se întoarce asupra sa" (Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Quadrige / PUF, Paris, 1985, pp. 44-45).

în înţelegere, dând de înţeles. E într-un fel gustul care sesizează înaintea vederii care ia în stăpânire: primeşte la sine, ia în primire, în pasivitatea receptivă a manifestării care o străbate, se lasă impregnată de această pătrundere, conturând locul fără loc – urmă albă, transparentă –, sălaş golit, nelocuit, al ivirii semnificabilului.[49] Gândirea se instalează în acest loc, dar înainte de a fi gândit (interpretat),[50] fenomenul se donează prin intuiţie. Este tocmai ceea ce spune Blaga cu referire la fenomenele originare (arhetipice) care „nu se revelează intelectului ca abstracţiuni, ci *intuiţiei*, ca oricare alt fenomen", perceptibile ochiului interior care procedează printr-o structură intuitivă.[51] Sau M. Eliade, pentru care conţinutul noţiunii de intuiţie „e anticiparea faptelor, saltul făcut deasupra golurilor, închiderea circuitului unui complex de raporturi", de vreme ce „soluţii găsite intuitiv" – „ca anticipare « teoretică » asupra faptelor, ca luminare subită a unui tot confuz de sentimente şi

---

[49] Doar în acest sens intuiţia internă la care face referire T. Vianu este un „act" *aprehensiv* şi nu *creator*, intuiţie sau observaţie internă pentru care „actul nu *produce* obiectul din spontaneitatea lui, ci îl *cuprinde*, găsindu-l gata făcut la termenul efortului său" (*Introducere în teoria valorilor întemeiată pe observaţia conştiinţei*, în Tudor Vianu, *Studii de filosofia culturii*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1982, p. 35). Faptul că intuiţia cuprinde obiectul fără să-l creeze îi conferă acesteia o funcţie comprehensivă aurorală care precede orice comprehensiune cu funcţie interpretativă.

[50] Vorbim în această situaţie de două moduri ale creativităţii, de vreme ce actul de interpretare coexistă cu actul creator care, la rândul lui, reclamă interpretarea, astfel încât actul creator-poetic include un act creator-interpretativ. „A interpreta – precizează Gadamer – înseamnă, într-un anumit sens, a re-crea, dar această re-creaţie nu se îndeplineşte într-un act creator anterior, ci prin figura operei create pe care interpretul va trebui să o reprezinte conform sensului pe care îl află în ea" (*Vérité et méthode*, ed. cit., p. 46). E de altfel şi cazul filosofiei şi al literaturii, căci ele sunt „contact cu Fiinţa tocmai întrucât sunt creaţii. (...) A face analiza literaturii în acest sens: ca *înscriere* a Fiinţei" (M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 250-251).

[51] Lucian Blaga, *Fenomenul originar*, în *Zări şi etape*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1990, p. 117. La fel – adaugă Blaga în *Critica literară şi filosofia* – „operaţia, plină de nuanţe şi procesul de lămurire, în care este angajată critica literară, prin menirea ei, se întemeiază pe realitatea, supleţea şi perspicacitatea intuitivă a unui gust" (în rev. *Sæculum*, anul I, martie – aprilie 1943, p. 10).

judecăți" – „închid un sistem, sau creează altul".[52] Ceea ce înseamnă că „momentul hermeneutic fundamental este de ordin intuitiv", „moment *incipit* pre-analitic, revelator și anticipativ al cercului hermeneutic".[53] Trebuie totuși distins, pe de o parte, de pre-comprehensiunea în înțelesul ei clasic de orizont proiectiv,[54] de anticipare a desăvârșirii sau de așteptare a sensului (raport cu adevărul sensului vizat). Înțelegerea albă e „pre"-comprehensivă doar în virtutea absolutei sale gratuități, neanticipativă în sens intențional, fără proiect ori expectanță cu privire la ceea ce îi e dat să înțeleagă. Pe de altă parte, nu e nici calea „scurtă" prin care Ricœur numește unul din modurile de a întemeia hermeneutica în fenomenologie: o ontologie a comprehensiunii, în felul celei propuse de Heidegger, care, „dezinteresându-se de dezbaterile asupra *metodei*, se situează de la început pe planul unei ontologii a ființei finite, pentru a afla acolo *înțelegerea* nu ca pe un mod de cunoaștere, ci ca pe un mod de a fi".[55] Înțelegerea albă este intuiția

---

[52] Mircea Eliade, *Itinerariu spiritual*, în *Profetism românesc*, Ed. „Roza vânturilor", București, 1990, p. 30. Citându-l pe P. Duhem, el spune că „intuiția descoperă adevărul, demonstrația doar îi urmează și o consolidează" (p. 26).

[53] Adrian Marino, *Critica ideilor literare*, Ed. Dacia, Cluj, 1974, p. 260; *idem*, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Ed. Dacia, Cluj, 1980, p. 121. Or, am văzut că acest prim moment al aprehensiunii intuitive nu este suficient prin el însuși. El reprezintă doar o etapă inițială pre-reflexivă, eidetica unei hermeneutici fenomenologice; prin urmare el este și trebuie să fie continuat de actul unei reflecții interpretative care îl dublează sau i se substituie imediat. „Fără existența acestui moment intuitiv care declanșează întreg procesul hermeneutic, toate circuitele care alcătuiesc țesătura interpretării ar fi lipsite de impuls inițial, de energie coagulantă. Dar fără aceste circuite, din ce în ce mai complicate și mai exigente, intuiția s-ar stinge fără nicio urmare" (A. Marino, *Critica...*, ed. cit., p. 261).

[54] Prin faptul că proiectează ființa („către semnificativitate ca mundaneitate a lumii" sau ca lume a textului), nu doar pre-comprehensiunea, ci și „înțelegerea în ea însăși are structura existențială pe care o numim *proiect*" (M. Heidegger, *Ființă și timp*, ed. cit., p. 199).

[55] Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1969, p. 10. Despre preeminența ontologică a întrebării privitoare la

adonată originară care primeşte („vede") donaţia pură a unui sens deja posibil, neinterpretat pentru că încă neajuns la fenomenalitatea fiinţării sale prezente, dar şi înaintea oricărei ocultări, parazitări sau filtrări intenţionale. Ca atare, ea nu ridică la cunoaştere fundamentul ontologic al semnificabilului şi nici nu înscrie în proiect metodologic termenii unei reflecţii ce întemeiază o epistemologie a interpretării (conform căii „lungi"). Nu scoate propriu-zis fenomenul din ascundere, ci îi dibuieşte ascunderea, vesteşte locul în care ceva ce nu e încă urmează să fie, se dă şi se pro-pune descoperirii. O înţelegere directă, fără intermediar, disponibilă şi permeabilă, abandon şi con-simţire, o efemeră sălăşluire în golul predispus să primească emergenţa sensului. Pornind de la text, nu se mulţumeşte cu vizibilitatea sa „corporală", ci caută a întrezări orizontul ascuns al unei arhe-texturi. Punctul ei de miră îl constituie urzeala infra-discursivă (pre-scriptivă), nervurile incipiente ale textului desfoliat, de-zis până la zăcământul de signifianţă al rostirii de dinaintea rostitului, acolo unde posibilul semnifică în mod originar. Prin urmare, o „revelaţie" pură care nu creează decât schema pre-comprehensivă goală a unui model (con)figurat, conturat, din chiar punctul de plecare al traseului hermeneutic, punct de vedere al unui ochi deschis în înţelesul darului ce îl priveşte.

Intuiţia e întotdeauna cu privire la (*Anschauung*), deschidere spre altul: o privire deschisă de ceea ce îi e dat să privească şi să deschidă. Fără să vadă, ea dă de văzut, face să se vadă o fenomenalitate transcendentă conştiinţei. O privire nudă care, prin reducţie, dezbracă lumea de semnificaţiile ei mundane. Doar că această dez-mundaneizare sau dez-lumire – care pentru Heidegger conduce la denudarea lucrurilor lumii devenite „corpuri"[56] – este, în alt sens, operaţia prin care se pune în paranteză contextul mundan al lucrurilor, corporeitatea

---

fiinţă şi analitica *Dasein*-ului, *cf.* Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, ed. cit., pp. 14-27.

[56] *Cf.* M. Heidegger, *op. cit.*, pp. 154-155.

lor obiectuală pur aparentă, pentru a face să apară trupul viu al Vieţii care dă fiinţă, însufleţind atât lucrurile cât şi lumea însăşi re-lumită, des-coperită în lumina noii sale fiinţe. Înainte de a fi în lume, poemul se prezintă ca lume de sine stătătoare, dar chiar şi această lume a textului – înainte de a fi corp de limbaj al unui text lizibil şi comprehensibil – este dar al unei potenţe semnificabile, pre-dat doar intuiţiei care îi surprinde apariţia şi îi „înţelege" arătarea. *Intuitio* şi *comprehensio* asociate, întrucât ceea ce se pre-dă sesizării că ceva începe să semnifice în felul în care apare e un început al semnificării în înţelegere, se arată dând de înţeles că este ca şi cum n-ar fi încă. E, pentru a recurge la o comparaţie, precum parfumul florilor pe care nu le vedem, dar care, „arătându-ni-se" ca semn neaşteptat, deja deschide orizontul unui semnificabil, spune ceva înţelegerii noastre despre florile nevăzute care îl emană. Aici, într-adevăr, a intui înseamnă a nu vedea, a şti înainte de a gândi. Comparaţie însă prea săracă pentru a da seama de „parfumul" intuibil al unui poem, de trupul poetal întrevăzut prin palimpsestul corpului poetic. Folosim termenul *poetal* ca atribut dinamic al poemului matricial de a se auto-dona în signifianța auto-afectării, întruparea posibilului în carnea vie a poemului, pentru a-l deosebi de apariţia *poetică* a fiinţei unui poem în statica sa.[57]

„Adevărul originar şi autentic rezidă în intuiţia pură",[58] dar – în cadrul discuţiei noastre – nu ca vedere ce descoperă

[57] *Cf.* J. Hatem, *op. cit.*, p. 37 ("numesc Trup [*chair*] al poemului inepuizabila sa interpretare de către cititori") şi p. 40 („Cât despre trupul [*chair*] poemului, el este irigat de toate lecturile, analizele, modurile de a-ţi aminti de el şi chiar de a-l uita. Trupul este viu şi prin urmare poate muri, ceea ce se şi întâmplă. Dimpotrivă, fiinţa poemului are natura unui cristal. Îşi e suficient sieşi"). Deşi J. Hatem numeşte *poetală* „interpretarea care vizează centrul poemului, adică actul poetic şi poezele", distingând-o „de Intuiţia transcendentală" (p. 35), totuşi el îi acordă acesteia din urmă puterea de a deschide „ochiul cititorului", făcând posibile afinităţile elective în care „intuiţiile conjugate ating trupul poemului" (p. 41).

[58] M. Heidegger, *op. cit.*, p. 233.

fiinţa, ci ca pură şi simplă sesizare a posibilităţii fiinţei, înţelegerea faptului că ceva poate fi fiinţă şi se dă ca atare, se arată în ceea ce dă de înţeles. Intuiţia ca înţelegere albă nemijlocită nu îşi dă ceva de genul unui obiect pe care l-ar descoperi în „vederea" cunoaşterii. Revelându-i-se ceva ce se manifestă drept inaparent în corpul discursiv, ea nu e revelaţia, ci orizontul revelator, condiţia de posibilitate a revelării revelatului, cuprinsul (comprehensiv) în care se întrupează auto-revelarea unui semnificabil originar. Nu ca fiinţare circumscrisă realităţii mundane şi nici ca substanţă corporală obiectivată prin tematizare ori interpretare. Aducând la vedere ceva absolut nou, imprevizibil, ea nu are trecut; nu reafirmă posibilul pornind de la datele obiective ale bineînţelesului unei experienţe în care ceea ce este *in potentia* ar fi recuperat şi restituit ca act de prezenţă.[59] De aceea, cum spune Bergson, puterea ei e de negare şi de interdicţie,[60] contact virginal cu ceea ce apare. Nefiind retenţie, înţelegerea intuitivă nu e nici protenţie: nu prefigurează şi nu proiectează nimic; eliberând de povara intenţiei, descoperă sensul într-un fel de irealitate a realului, în chiar nedeterminarea apariţiei signifianţei neînscrisă încă într-un orizont de prezenţă. De fapt eliberează întreit: de fiinţa vorbitoare a corpului lingvistic, de actul prin care aceasta se prezentifică (drept expoziţie a pozitivităţii prezenţei) într-un complex de semnificaţii articulate, de temporalitatea pe care o implică orice intenţionalitate. Privire deturnată de la vedere, ea asistă, afectată, la pura apariţie imprezentabilă a unui posibil întrupat în propria ei pre-venire înţelegătoare.

---

[59] „Intuiţia este « pură » în măsura în care este, ca să spunem aşa, o extroversie excluzând orice *retrospecţie*, o întreviziune instantanee scutită de orice « retroviziune » : gnoza instantanee al cărei nume este Intuiţie nu este, la antipodul oricărei ştiinţe permanente, doar o intelecţie fulger şi precum improbabila evidenţă a unui clipit din ochi, ea este şi un fel de extaz; ea nu are habar de prejudecăţile, asociaţiile, amintirile ce vin să contracareze identificarea noastră cu datele obiective şi ne trimit înapoi la noi înşine" (Vladimir Jankélévitch, *Pur şi impur*, ed. cit., pp. 231-232).

[60] H. Bergson, *Gândirea şi mişcarea*, ed. cit., pp. 118-119.

Deschiderea posibilului semnificabil înseamnă nu doar înțelegere a posibilității, ci şi posibilitate a înțelegerii înseşi. Înțelegerea devine posibilă întrucât i se dă de înțeles, îi e dat să înțeleagă posibilitatea apariției unui semnificabil. Dacă, deşi oarbă, intuiția fără concept dă şi ea ceva, ea nu dă de la sine, ci dă ce îi e dat. De aici şi statutul ei ambiguu, receptivitate pasivă şi activă totodată, aşa cum precizează Schiller cu privire la intuiția operei de artă: „Ne aflăm în acelaşi timp într-o stare de suprem repaus şi de supremă mişcare, din care se naşte acea emoție minunată pentru care înțelegerea e fără concept iar limba fără nume".[61] Înțelegere care „se dă ca dar pentru gândire, ca dar ce se dă gândirii",[62] dă de înțeles şi de gândit. Iar ceea ce îi e dat să dea – înaintea *corpului* poetic al unui text deja dat în faptul de a fi – este auto-revelarea absolutului în *trupul* poetal al faptului de a apărea, donația unui arhi-semn para-doxal.[63] Dacă auto-donația semnificabilului este auto-donație a vieții în trupul poetal, înțelegerea albă, ca adonat, nu vede decât acest donat, înainte de a-l preda perspectivei cogitante, dar îl vede în transcendența sa, ca urmă ştearsă, luminând în echivocitatea înțelesului. Aici, în acest *locus* fenomenologic central – *pre*textual mai curând decât subtextual –, ceea ce *dă de înțeles* se dă în două moduri complementare sau într-o dublă revelare: ca dar al unei apariții ce se arată în supraabundența sa intuitivă şi ca trup poetal al înțelesului însuşi care se automanifestă înțelegerii. Înțelegerea află în sine propria împlinire intuitivă, dă de un înțeles care o inundă, afectând-o ca sosire neaşteptată, îndurată, absorbită

[61] *Lettres esthétiques*, *apud* Xavier Tilliette, *op. cit.*, I, p. 329, n. 58.

[62] Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige / PUF, Paris, 2002, p. 75.

[63] „Intuiția aceasta atinge un absolut"; „Un absolut n-ar putea fi dat decât prin *intuiție*, în timp ce restul ține de *analiză*" (H. Bergson, *op. cit.*, pp. 211, 176). Iar aceasta pentru a evita confuzia „între punctul de vedere al intuiției şi cel al analizei" (*ibidem*, p. 189), intuiția fiind impulsul analizei interpretative: „de la intuiție putem trece la analiză şi nu de la analiză la intuiție" (*ibidem*, p. 197).

şi donată în chiar ceea ce se arată a fi cuprins strălucitor al expierii de sine.

Aşa cum s-a putut remarca în studiul precedent, un fenomen imprezentabil, nonreprezentabil precum moartea se spune în timpul poemului ca negativ al manifestării ce aduce la vizibilitate transcendenţa inegalabilului. Totuşi, ce dă de văzut şi de înţeles acest criptofenomen înainte de a răpi din vedere şi de a şterge înţelesul? Cum se dă inaparentul înaintea cuvântului care îl înscrie în corpul poetic, intuibil doar în trupul poetal al unui arhi-semn revelator? Poemul lui M. Ivănescu *Dar dacă nici moartea nu mai există?* (în vol. *Alte versuri*) ne va arăta modul în care discursul se de-scrie, destrămându-şi pânza cu fiecare cuvânt ce se de-zice atins de rostirea mistuitoare, calcinantă a morţii. Poemul se desface pe măsură ce se face, îşi spune exfolierea, propria expiere suferită mântuitor. Căci tot ce dispare din vedere e o deposedare şi o dezvelire a cuvântului,[64] o treptată (*pe nesimţite*) punere între paranteze a exteriorităţii sensibile: *îngropaţi în zăpadă – de afară nu se mai aude acum / niciun sunet – în odăi lumina e albă şi moartă.* Semnul nu mai semnifică decât această de-semnare, o apariţie derizorie străpunsă de intuiţia care străvede – dincolo de faptul de a fi al corpului poetic – un semnificabil abia desprins din neantul inexprimabilului: o lumină *albă* şi moartă, *deci, în afară de timp*. Semnul desfiinţat nu dezvăluie încă ceea ce apare şi semnifică fără semn; albul luminii – precum cel al zăpezii ce şterge orice urmă – e doar imaginea epurată a nonreferenţialităţii, configurare a unei lumi fără de timp.[65] O lume epuizată de

---

[64] „Mişcarea unui cuvânt deposedat şi dezrădăcinat, care preferă să nu spună nimic decât să spună totul şi care, de fiecare dată când spune ceva, nu face decât să desemneze nivelul sub care mai trebuie coborât încă, dacă se vrea să vorbească" (Maurice Blanchot, *Cartea care va să fie*, ed. cit., p. 344).

[65] Afirmare a „existenţei iluzorii a eului-care-moare sau a timpului": „Eliberându-mă dintr-o lume care mă omoară, moartea închide într-adevăr această

timp în care nu mai are ce să moară sau prinsă în mrejele morţii, îngheţată hieratic *înlăuntrul unei veşnicii cum ne închipuim moartea*? Dacă nimic nu se referă la nimic – căci nicio fiinţă nu este să vadă şi să fie văzută –, nu rămâne decât posibilul de dinaintea actului de fiinţare, apariţia pură a unui sens pentru care *nu mai există un mai târziu*, ivire neaşteptată oprită în aşteptare, care, deşi nu „este”, stă să vină *cu nemişcarea ei moale, cu albul ei mortuar (aici, moartea e albă – şi tremură / în fața ochilor noştri, care nu mai răsfrâng / nimic, decât albul)*. Dar chiar în această răsfrângere vidă totul e frânt, întors pe dos, revers pus în vedere. Nimic nu denotează explicit moartea drept „nigredo”, deşi ea e încă putrefacţie, disoluţie. O decreaţie necesară pentru ca transformarea să fie cu putinţă,[66] până la noua stare de „albedo”, „stadiul alb al inocenţei”, „acea stare a corpului care, ca imaculată, nu mai oferă nicio posibilitate putrefacţiei”.[67] *Moartea albă* e moartea ajunsă la termenul propriei morţi; căzută în afara timpului, răpusă şi răsucită în lumina transfigurării, ea e absorbită de veşnicie şi integrată în opera de calcinare-sublimare, până la profilarea acelei *terra*

---

lume reală în irealitatea unui eu-care-moare” (Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 89-90).

66 „Moartea are sarcina să realizeze, până în adâncul nostru, deschiderea dorită. (...) Şi astfel nefasta sa putere de descompunere şi de disoluţie va fi captată în folosul celui mai sublim dintre procesele Vieţii” (Teilhard de Chardin, *Mediul divin*, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, p. 79).

67 C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, I, Ed. Teora, Bucureşti, 2000, pp. 123, 209. În interpretarea alchimică, este vorba de corpul alb al cenuşii, cenuşa fiind corpul „calcinat”, pârjolit, adică eliberat de orice corupţie (*ibidem*, n. 628). Transformarea lui nigredo în albedo presupunând o metamorfoză şi o renaştere, în opera de albedo se petrece *illuminatio* (*cf. ibidem*, pp. 79, 159). Dacă nigredo este moarte, putrefacţie, disoluţie (*cf.* Françoise Bonardel, *Jung et l'alchimie*, în *Carl Gustav Jung*, Cahier de l'Herne, Paris, 1984, p. 180), revelaţia apare „la sfârşitul lui nigredo, în momentul când începe albedo” (C.G. Jung, *L'Âme et le Soi. Renaissance et individuation*, Albin Michel, Paris, 1990, p. 59, n. 53).

alba foliata ce apare „ca zăpada cea mai albă".[68] Moarte transparentă, prin care se întrevede o nouă zare a posibilului. Darul ei paradoxal dă de înţeles şi de gândit, arată ceva în ceea ce tocmai face să dispară (căci fără profunda ei lucrare de desfacere, cum s-ar fi făcut poemul?), o prezenţă imprezentabilă întrupată în rostirea de dinaintea oricărui cuvânt rostit (*vorbele care nu mai înseamnă / nimic acum*): trupul alb poetal pe care – după mistuirea corpului supus reducţiei – moartea nu-l atinge sau, mai degrabă, pe care doar „moartea" corpului poetic îl revelează intuitiv înţelegerii albe.[69]

---

[68] *Cf.* C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, I, ed. cit., p. 122. Prin transmutaţie, pământul alb e cenuşa extrasă din cenuşă şi al doilea corp al filosofilor (*cf. ibidem*, p. 209, n. 629).

[69] Pe de o parte, „mişcarea prin care opera tinde către originea ei, către acel centru, singurul unde se va putea împlini, în căutarea căruia ea se realizează şi care, odată atins, o face imposibilă", căci „operă se nimiceşte dacă ajunge la punctul ei originar", fiind „pusă la încercare de propria-i imposibilitate" (M. Blanchot, *Spaţiul literar*, Ed. Univers, Bucureşti, 1980, pp. 66, 69). Pe de altă parte, acces la „acel centru a cărui afirmare nesigură este opera cea mai sigură", căci experienţa morţii este totodată o experienţă extatică: „a vedea cum trebuie este în mod esenţial a muri, este a introduce în vedere această întoarcere care este extazul şi care este moartea" (*ibidem*, pp. 203, 100). Întoarcerea către moarte (în chiar întoarcerea pe care ea o realizează) „ca spre originea posibilităţii poetice" (*ibidem*, p. 107) revelează în centrul alb al poemului desfăcut însăşi posibilitatea facerii sale. Ceea ce Blanchot numeşte „punct de plecare" către originea şi incertitudinea operei este punctul profund obscur către care tinde privirea orfică, „apropierea de acel punct unde nimic nu începe" însemnând coborârea în sensul disimulării până la esenţa lucrurilor care apare în inima nopţii şi a morţii. Dacă „profunzimea nu se oferă pe faţă, ea nu se revelează decât disimulându-se în operă" (*ibidem*, p. 109), această privire fenomenologică este darul prin excelenţă al „inspiraţiei" poetice, care, deşi gratuită (libertate şi lipsă de grijă), e şi moment al dorinţei, arcuire a intenţiei sau „decizie inspirată" (*cf.* pp. 114-115). Intuiţia eidetică însă, a celui care începe – căruia îi e dat – să înţeleagă, e oarbă; mai mult gustă şi pipăie decât priveşte, *se lasă văzută* de ceea ce se pune în vedere şi se spune în ascultare: trupul de neprivit al originii poetale.

4. Spre „tărâmul de mijloc" al poemului

Modul în care conştiinţa poetică pătrunde substanţa realului este înainte de toate un act intuitiv care intră în contact cu existenţa lucrurilor. În intuiţie lucrurile nu sunt sesizate în fiinţarea lor exterioară conştiinţei care ia act de ele ca de nişte date ale prezenţei în cuprinsul experienţei. Lucrul lumii e recreat de o conştiinţă care îl desprinde prin reducţie de orizontul în care el se manifestă ca dat al obiectivităţii, pentru a-l produce intuitiv în chiar procesul plăsmuirii poetice. Lucrul lumii e transpus în lucrul textului, apare în urzeala unui limbaj care, pe măsură ce se articulează, creează cuprinsul propriei lumi. „Iubirea mea pentru cuvânt – mărturiseşte Ştefan Aug. Doinaş – îmi întăreşte, mereu, impresia că poezia e un tărâm de mijloc: un spaţiu virtual, înlăuntrul limbajului, deci obligatoriu *între* mine şi lucruri, pe care trebuie să-l creez de fiecare dată pentru a putea să-mi construiesc geometria verbală, imagistică, afectivă".[70] Dacă poeticul se pune ca raport de limbaj ce mijloceşte între poet şi lucruri, în ce fel surprinde el şi oferă adăpost semnificabilului care însoţeşte naşterea cuvântului? Şi-apoi, ceea ce semnifică în mod originar acest raport de creaţie apare intuiţiei imaginative înaintea discursului pe care-l instituie? Face el orizont ca manifestare de dincoace de prezenţa sa întrupată în cuvânt, drept semn imprezentabil dar semnificabil şi, ca atare, comprehensibil? Poemul *Pana de gâscă* [71] va creiona un posibil tărâm de mijloc a cărui „lucrare" va contura poate un răspuns.

Aparent, scriitura se desfăşoară conform unui dicteu ce înlănţuie semne pe albul hârtiei. Semnele merg în ritmul penei ce le călăuzeşte, respirând în mişcarea mâinii care scrie. Dincolo însă de această perspectivă exterioară *şi-n timp ce semnele mergeau al doilea umblet / o survenire palpita atât de vagă /.../*

---

[70] *Tărâmul de mijloc*, în Ştefan Aug. Doinaş, *Lectura poeziei*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1980, p. 364.

[71] Ştefan Aug. Doinaş, *Poeme*, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1983, pp. 42-48.

că mă lăsam ca traversat pândindu-i mersul. În ceea ce merge pe calea creaţiei apare ceva ce-l îngână şi-i premerge, căci tot ce vine în discurs nu e doar act împlinit al rostitului. Ceva survine ca pură posibilitate ce străbate conştiinţa, se manifestă drept inaparenţă nevizată de intenţie. *Ce fel de spaţiu respira? Cu ce mişcare / venea iscându-se pe sine în deschideri? / şi oare cine-l locuia...?* – întrebări ce alterează bineînţelesul conştiinţei, căci în înţelegere se deschide altceva, orizontul mişcător al unui imprevizibil. Cum se dă ceea ce nu ajunge la rostire decât în virtutea unui prealabil nerostibil ca atare, a ceva ce se deschide înaintea semnului, înaintea cuvântului care deschide gura? *Era o pură suprafaţă de hârtie / ce parcă sta să se ridice fără sprijin*. Acest înscris în chiar scrierea cuvântului deschide şi înalţă totodată; se oferă astfel ca dublu paradox. Pe de o parte, actul de a crea deschide în lume o altă lume, un tărâm de limbaj fără vreun punct de sprijin în datul de *preajmă* al manifestării mundane (*nicio piatră sau ţărână niciun greier / şi nicio pasăre-n văzduh*). Pe de altă parte, această nouă cotă de orizont, ridicând lumea la altitudinea rarefiată a unei alte luări la cunoştinţă, nu desparte conştiinţa de lume: *eram doar eu în calmul nopţii şi cotorul / ce fremăta parcă-atingând cu vârful totuşi / un sol cu greieri şi cu stânci un cer cu păsări*. Ceea ce părea părăsit, survolat de la înălţimea unui alt nivel al existenţei, e păstrat în numele unei autentice „Aufhebung". În reducţia (nocturnă) ce nu impune decât singularitatea eului creator, lumea continuă să existe, dar „atinsă" de vârful unei intuiţii pătrunzătoare, fremătătoare. Ceea ce se manifestă şi cere dreptul la cuvânt e nevăzutul celor care altfel nu s-ar arăta: *nevăzutul / purtat de ele devenea subit vizibil*, ca şi cum, în lucrarea poemului, lumea nu ar mai sta nici măcar în cuvântul care piere rostind-o, ci doar în posibilitatea de a fi înaintea cuvântului care ar putea-o rosti.[72]

---

[72] „În timp ce gura noastră / are cuvântul gata, zice « seară », / şi moare-o dată cu acest cuvânt", poetul „află / că lumea nu mai e, dar că putinţa / de-a fi

Ce se năştea cu semne repezi pe hârtie / era deschis de două ori neisprăvitul / şi înălţimea-l susţineau şi-un simplu freamăt / îl prevestea că este. Semnul nu se arată pe sine; ivirea sa e îndoita deschidere a neajunsului şi a înaltului. Semnului nu îi e dat să arate decât această deschidere a posibilului ce pre-vesteşte actul fiinţării în cuvânt. Or ceea ce nu ajunge încă la împlinirea de sine, fiind însă pe drumul spre fiinţă, se (în)scrie în itineranţa ascensională a sacrului. Semnul neisprăvit – nesăvârşit în desăvârşirea sensului – încă nu e cuvântul dat înţelegerii. Susţinut şi prevestit de sensul care îl zideşte lăuntric, semnul rotunjeşte în sine *cuibarele de sacru*, cuprinsul expus al unui semnificabil care-l transcende. Dacă intuiţiei îi e dat să pătrundă până în adâncul acestei nesăvârşite iviri, ea are parte de darul sacru al „inspiraţiei". *Miezul lumii*, acolo unde *niciun lucru nu se-nchină nu slăveşte*, întrucât nimic din ce e al lumii nu se arată, e originea absolutei in-diferenţe, identitatea dintre apropiere şi depărtare, înalt şi adânc: *în ce adâncuri i-e muiat cotorul galben / ce fel de zone-atinge pana mea de gâscă / apropiind o depărtare negrăită?* Faptul că înălţimea semnificabilului la care e ridicat semnul coincide cu adâncul din care izvorăşte nu trebuie să mire în acest context. La fel cum ceea ce e încă în depărtarea indicibilului se arată ca rostire a apropierii – căci miezul sacru, cuib al sensului ce se naşte în rostirea originară, reînvesteşte nu doar lumea – de dincolo de lume – ci limbajul însuşi: originea acestui dat lucrează în

---

o face să suspine-n gura / înmiresmată care n-o rosteşte" (*Trei ipostaze ale mării*, în Ştefan Aug. Doinaş, *Poeme*, ed. cit., pp. 140, 141). „Situaţie poetică" definită ca „un virtual punct de plecare", „un dat omogen şi indivizibil al unei gândiri poetice active, un material de prelucrat similar cu imaginea sau metafora" (Ştefan Aug. Doinaş, *Lampa lui Diogene*, Ed. Eminescu, Bucureşti, 1970, p. 134). Punct de plecare înţeles, în sens pouletian, ca origine definitorie sau trezire la sine a conştiinţei intenţionale, pentru care adevărata direcţie a timpului „merge de la clipa izolată la continuitatea temporală", de la clipa dată la timpul care se face (*cf.* Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, III. *Le point de départ*, Plon, Paris, 1964, p. 40).

aceeaşi măsură în esenţa lucrurilor şi în esenţa cuvântului. Nu e vorba de o rostire oraculară, ci pur şi simplu de faptul că poeticitatea limbajului e susţinută şi înălţată de dincolo de limbaj, prevestită de acel freamăt al neajunsului la cuvânt pe care doar intuiţia îl descoperă înainte ca ceea ce semnifică să asculte de chemarea unui semn: *rumeguşul meu de semne /.../ părea să fie chiar izvoru-acelui freamăt / ce se rostea cutremurat în râvna penei.*

Dacă aici, aşa cum am văzut, lucrurile nu sunt închinate limbajului, neslăvite de cuvânt, semnificabilul intuit ca pură posibilitate a înfiinţării e *pe drumul unui cântec / de închinare.* Dar pentru a putea vorbi de semnificabil, ceva trebuie să poarte un sens, să semnifice în însăşi arătarea de sine. Ceea ce se arată apare ca sens în înţelegere, însă „ceea ce este înţeles, riguros vorbind, nu este sensul, ci fiinţarea, în speţă fiinţa. Sensul este acel ceva în care se menţine inteligibilitatea a ceva. Numim sens ceea ce poate fi articulat printr-o deschidere prin care înţelegem".[73] Se arată ceva semnificabil pentru înţelegere ca deschidere a simplei putinţe-de-a-fi, înaintea fiinţei fiinţării? Ce semnifică înaintea semnului cuvântat, scris şi înscris drept urmă vizibilă (lizibilă) a necuvântatului? *Scriam cuvinte şi cuvintele (...) / urneau din nou înfiripând abia un abur / al unei grave întâmplări nestinse încă.* Ceea ce se arată – în şi prin cuvântul în-semnat – e chiar ceea ce semnifică şi se depune ca urmă a trecerii sale „nestinse" (*ca urma / care la soare dezgheţându-se porneşte*). Intuiţia poetică descoperă „tărâmul de mijloc" ca pe un *vid obstacol*, între eu şi lucruri, distanţă ce rămâne golul absolut atât timp cât actul creator nu ocupă acest interval al posibilului. Distanţă a unei diferenţe de netrecut pentru spiritul sensibil – sentimentul moale – ce se situează în pasivitatea nonfactică a unei intuiri slabe, necreatoare de lumi poetice (*ascultă zvonul însă nu-i cunoaşte tâlcul / contemplă feţe însă nu le ştie chipul / interior*). Dimpotrivă, distanţă

---

[73] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, ed. cit., p. 208.

abolită în inter-mediul care unește eul și lucrurile în chiar ceea ce face cu putință acest nesperat posibil: ființa poemului. De data aceasta un obstacol vid, căci *un nou pământ se propunea acum colină (...) / ca suspendată-n sinea ei incinta sacră.* E de la sine înțeles că noul pământ care se ridică e tărâmul poemului pe cale de-a se naște, relieful virgin suspendat între „vechiul” pământ al lucrurilor lumii depășite *și-un cer deasupra.* E locul imponderabil al poeticului, intervalul unei întâlniri nebănuite între un posibil semnificabil întrupat (revelat) poetal și actul creator de limbaj care-i conferă un statut ontologic autonom.[74]

Or lucrurile *stau muiate în origini / cu partea lor cea mai sensibilă*, sensibilul fiind prin urmare cel care asigură originarea în rădăcina comunei identități. Imaginația e tangentă la lucrurile însele, sondând în densitatea realului din care își cristalizează noua semnificativitate.[75] *Adâncimea / materiei* nu e golul, la fel cum *depărtarea dintre lucruri* nu e pustie; pentru a deveni semn vorbitor, cuvântul poetic umple cu materialitatea sa distanța dintre lucruri care, altfel, par dislocate, descoperindu-le în lumina lucrării lor unitare, în aceeași lume a poemului care le renaște pe toate.[76] Conform acestui principiu

---

[74] Act imaginativ de *deasupra* limbajului semnificant, care conferă noutatea imaginii poetice, ființa sa proprie, ceea ce G. Bachelard numește o *ontologie directă* (*La Poétique de l'espace*, ed. cit, pp. 2, 10, 12).

[75] „Ceea ce poezia realizează, prin domeniul său specific, – notează poetul într-un eseu despre Blaga – este fără îndoială un sondaj al adâncimilor obiectului (lumea, Ființa, Absolutul), dar acest sondaj are loc exclusiv în corpul sensibil al metaforicului, adică în « adâncimile » imaginii ca atare” (Ștefan Aug. Doinaș, *Lectura poeziei*, ed. cit., p. 78).

[76] Este, totodată, o desprindere de *spuma conceptelor* și o reîntoarcere la concretul palpabil al viului: „Posed, în loc de vorba « piatră », piatra”, se spune în *Piscul sau descrierea poeziei* (în Ștefan Aug. Doinaș, *Poeme*, ed. cit., p. 109). Aceeași reînvestire a cuvântului poetic cufundat în substanța materială a propriei lucrări, la Saint-John Perse („Nu scrierea, ci *lucrul însuși*. Luat în viul și-n întregul său. Păstrare nu a còpiilor, ci a originalelor”, *Vents*, 6) și la Paul Claudel („Nici / marinarul, nici / Peștele pe care un alt pește spre

fenomenologic, nu conţinutul fenomenului dă seama de esenţa apariţională a lucrurilor supuse reducţiei, ci faptul de a apărea al conţinutului ca fenomenalitate pură, modul său de a apărea şi de a se prezenta vederii. Dacă lucrurile există, ele sunt în lume – şi cu atât mai mult în lumea poemului – prin faptul că ceea ce ele arată apare drept propria lor arătare integrală, care conţine în cuprinsul aceleiaşi esenţe manifestarea determinată a apariţiei prezente (corpul poetic) şi imprezentabilul unei origini constituante (trupul poetal)[77]: *Nu-şi iau drumeţii peste mări în limbul limbii / răcoarea streşinei sub care-au stat în leagăn?* Prin faptul că apare, semnul este mai mult decât arată prin sine; în el ajunge la manifestare un semnificabil originar – pre-dat în „leagănul" în care fiinţa e abia o posibilitate – în-semnat şi în-scris în fenomen ca într-un orizont între-deschis: *un freamăt pur*.

Manifestarea semnificabilului în semnele rostirii este de natura unei creaţii ce porneşte din intuirea temeiului originar şi urmează actul iradierii acestuia într-un complex de semnificaţii diferenţiale: *temeiul meu este-n origini*, iar în *zonele pătrunderii-n lumină* se întrevăd *rosturi limpezi / de care-apoi s-au despărţit dar care totuşi / mărturisesc despre-ntâlniri de-odinioară*. Tot ce iradiază în act de creaţie, ca semne ale limbajului ce articulează fiinţa poemului, îşi are ascendentul într-un supra-sens nedeterminat, temei al identităţii absolute. Despărţirea e doar aparentă, căci cuvintele mărturisesc unitatea din care au procesat. De aceea *mereu păzită-i orice lume care-apare / de lucruri mari şi lucruri mici domesticite / de-un lung alai ce se confirmă-n fiecare / prin noua zare înălţată din adâncuri / cu-atât mai mult a frumuseţii-nchinătoare*. Noua lume care îşi face apariţia drept tărâm de mijloc al poeticului

---

a-l mânca / Îl ia, ci *lucrul însuşi* (...) / Şi apa însăşi, şi elementul însuşi", *Cinq Grandes Odes*, II. *L'Esprit et l'Eau*).

77 „Loc al unei coincidenţe dintre înălţarea pură, eternă, şi revelarea ei într-o semantică de lut" (Nicolae Ionel, în vol. *Carul Mare*).

afirmă atât lucrurile „mari” ale originii prin care se deschide posibilitatea intuirii semnificabilului, cât şi actul prin care fiecare semn al lucrurilor „mici” confirmă lucrarea identicului (a unitotalității) în diversitatea manifestării. Din nou, din perspectiva acestei compenetrări simbolice (tautegorice) şi a originării într-un temei pre-discursiv, înaltul şi adâncul sunt indiferente; noua zare nu se poate înălța din adâncuri decât în virtutea chemării înaltului; frumusețea nu se slăveşte pe sine, ea se impune ca valoare estetică (*granița de har a frumuseții*) doar pentru că slăveşte în slava care o luminează.[78] Şi-atunci *nu stă-n sacru ocrotirea tuturora?* A tuturor celor care celebrează pe drum de închinare, cuvinte-pelerini ale căror *întâlniri nebănuite* construiesc geometria poemului?

Ce face prin urmare orizont ca manifestare înaintea întrupării în cuvânt? Am văzut că eclipsarea radicală a sensurilor mundane însoțeşte constant reducția ce face posibilul posibil: *umblam cu pana mea de gâscă peste pagini / când m-a surprins uşorul freamăt era noapte / o noapte calmă a întrecerii spre-obârşii.* Ceea ce oferă o zare posibilului e tocmai imposibilul oricărei apariții determinate, intenționale. Intuirea posibilului nu e decât un freamăt uşor în suspensia lumii amuțite, abia surprinderea trecerii semnului spre semnificabilul care se întrevede în el. Ceva apare, se dă în lumina vederii, dar nu se arată pe sine, la fel cum în pana ce scrie poate fi intuit un fâlfâit care *murise / cândva demult în alba noapte-a prevestirii / însă cotorul ei muiat în alte timpuri / s-a dezghețat şi-a scos din nou acelaşi strigăt.* Semnul înscris în pagină nu deschide orizont; dacă el

---

[78] La fel, paradoxul „care afirmă, deopotrivă, *proximitatea* şi *abisul* între gândire şi poezie” se întemeiază în „rădăcina comună a celor două demersuri”, adică în „esența limbajului”, spune Doinaş (*Lectura poeziei*, ed. cit., p. 73) cu referire la citatul din Hölderlin invocat de Heidegger, în *Postfață la „Ce este metafizica?”*, pentru aproximarea dialogului dintre filosofie şi poezie, atât gânditorii, cât şi poeții sălăşluind „aproape, pe munții cei mai depărtați” (*cf.* Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, Ed. Politică, Bucureşti, 1988, p. 289).

manifestă ceva – un semnificabil comprehensibil –, aceasta numai în non-prezenţa ca atare a unei esenţe neafirmabile: *alba noapte*. Căci ceea ce face manifestarea posibilă – ca posibilul însuşi al poeticului – se dă drept imagine răsturnată, perspectivă inversă a unui ascuns developat în negativ. În albul nopţii intuiţia întrevede un adânc răsfrânt pe care nicio noapte nu îl aduce la vedere, învăluit în inaparenţa în care totuşi se dezvăluie. Sau: *neştiutorul alb al foii-i doar prilejul / cel care scrie-aduce-n zarişte ascunsul*. Alb de data aceasta al materiei pe care se imprimă ceea ce niciun alb n-ar putea da de la sine, deoarece în suficienţa manifestării sale nimic nu s-ar putea ivi.[79] Alb adânc, al refracţiei adâncului, ascuns chemat la arătarea unui alt timp al sensului sau, mai degrabă, a unui netimp din care izvorăsc semne şi lucrări.[80] Viziune infuzată de un vag platonism, retenţia sau anamneza fiind lucrarea unei intuiţii care face punte între posibilul (sacru) al originii sensului şi fenomenalizarea în semn de limbaj ori în replică discursiv-imaginativă.[81] Poemul e astfel inter-mediul translucid, plăsmuire mediată intuitiv, al treilea reflectat ce creează sinteza între termenii unei duble imagini (pana care scrie şi pana care freamătă în zborul aripii).[82] Iar ceea ce e intuibil, în şi prin pana

---

[79] „Pagina albă! un imens deşert care trebuie traversat şi care nu este niciodată străbătut", „neantul dureros al scriiturii" (Gaston Bachelard, *Flacăra unei lumânări*, ed. cit., p. 131).

[80] Refracţie fenomenologică prin care poemul îşi răsfrânge interioritatea, arătându-şi faţa invizibilă, mişcare anabasică a originarului pus în lumină, până acolo unde „izvoarele albe fierb în mătcile-mume" (Ioan Alexandru, *Ascensiunea*, în vol. *Vămile pustiei*).

[81] „Dacă identitatea absolută nu ar pătrunde ea însăşi în lumea reflectată, cunoaşterea Modelului şi a adevăratului univers ar fi imposibilă" (F.W.J. Schelling, *Aforisme*, *apud* Xavier Tilliette, *op. cit.*, I, p. 402).

[82] „Opera literară este aici în suspensie, între prezenţa ei vizibilă şi prezenţa lizibilă", „alternanţa aproape simultană a lecturii ca viziune şi a viziunii ca transparenţă lizibilă" (M. Blanchot, *Cartea care va să fie*, ed. cit., pp. 332-333), a constituirii ca sens (dat înţelegerii interpretative) şi ca izvor al oricărui sens (irigând intuitiv înţelegerea albă).

care trasează semnele poemului, e fâlfâitul nestins care îi imprimă mişcarea. *Ce ctitorie suie-aici!*, căci tot ce vine şi se arată *e-ntemeiere în destinul unei àripi*. Venire spre arătare, plămădire a unui tărâm intermediar în care lucrurile vin să se arate aşa cum fremătau în aşteptarea noului trup, dând de înţeles înainte de a fi.

„DESCOPERIREA ÎNTRUPATĂ" SAU POEMUL CA ISPĂŞIRE

„Ce bucurie să fii la picioarele Cuvântului şi să asculţi cu tot sufletul şi cu toată înţelegerea ta această gură care vorbeşte!"
Paul Claudel

Parcursul poetic al lui Dan Damaschin din volumul *Îndurările şi alte poeme* [83] configurează – în ritmul unei respiraţii claudeliene – trecerea fenomenologică din perspectiva inversă a manifestării sale în limbaj. Pasaj care porneşte din orizontul apariţiei mundane, destituit de semnele inconsistentei sale alcătuiri, străpungând valenţele multiple ale rostirii exfoliate, până la atingerea (cu sufletul) a acelui punct originar de vedere în care ceea ce e de văzut nu mai creează orizont, ochiul însuşi izbindu-se de propria retină, nemaiputând decât slăvi cufundarea sa în nevăzut. Dar acel ceva fără rest al nedeterminării (lumeşti ori cogitante) nu e nimicul nopţii sau al rostirii amuţite, nici termenul ultim al sosirii, oprirea în capăt. De aici pelerinajul înţelegerii spre răsăritul înţelesului abia începe. Dacă până acum vederea îşi urmează perspectiva orizontală, a unui orizont pe care ea însăşi îl deschide în carnea vizibilului, orizont sărăcit de lucrarea inaparentă a nevăzutului, de-acum înainte – răsturnându-şi perspectiva, răsucind-o vertical – ea îşi mistuie orizontul în lumina care o absoarbe, în ceea ce, fără a-l putea arăta, i se arată drept *raza de destinare / a Fiinţei*.

[83] Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2002.

Cale a unei treptate ispăşiri, a sinelui şi a cuvântului, experienţă a vieţii încercate, puse în criză, în care identitatea dată a existenţei de aici şi acum se fisurează. Nu e starea dedublată a pierderii de sine, rătăcirea între malurile fiinţei ce se despică. Dacă eul nu se mai regăseşte în lumea *lui*, care se surpă, este pentru că el nu se mai vede, dispare în chiar apariţia derizorie a nonsensului. Eul nu mai e pentru el, ci pentru non-eul uzurpator, pentru lumea care i se propune, depunându-l din rosturile sale. Slava deşartă a lumii (*laudele lumeşti*) impune chipul unei exteriorităţi în care a vedea e sinonim cu a se pierde în spectacolul evanescent pentru care fiecare apariţie trasează conturul golului. A vedea *căile pierzaniei, deprinse de astrul rătăcitor, pământul, pe o hartă închipuind un hăţiş de linii înscrise în palma unui zeu* împinge orizontul până la limitele vizibilului, dar până la linia sa ultimă tot ce se deschide şi vine la vedere e o întretăiere de posibile, de între-vederi oarbe ori de ziceri dezise, în-scrise în ochiul captivat, captiv în plasa manifestării. Dacă exteriorul e plin de semnele golului de sens, interiorul e golul însuşi, *deşertul lăuntric* în care niciun posibil nu accede la act, deşert făcut pentru a fi străbătut, trecut cu vederea. Atât timp cât vederea trece prin pustiu, pustiită ea însăşi de înţeles, lucrarea mâinilor divine nu e văzută[84] (*vieţuim şi ostenim / întru stricarea lucrărilor mâinilor tale, Doamne*) iar falsa *zeificare a materiei* – hybrisul idolului devorator de vedere – înlocuieşte puterea ei spirituală, iconică, semnificând doar povara şi păcatul existenţei, în sens ascetic riguros.[85]

---

[84] Întruchipări ale pasivităţilor sporitoare, mâinile divine lucrează creaţia în sens complementar, aşa cum mărturiseşte Teilhard de Chardin: „În zămislirea şi în modelarea iniţială a forţei mele vitale, în jocul de-a pururi prielnic al cauzelor secunde, ating, pe cât de aproape îmi este cu putinţă, cele două feţe ale actului tău creator; întâlnesc şi sărut minunatele tale mâini: pe aceea care coboară atât de adânc în noi încât se confundă cu izvorul Vieţii, şi pe aceea care cuprinde atât de mult încât, la cea mai mică atingere a sa, toate pârghiile Universului se supun aceleiaşi armonii" (*Mediul divin*, ed. cit., p. 64).

[85] Materiei înţelese doar în sens carnal i se adaugă zona materiei înţelese în sens spiritual. „Altfel spus, niciun suflet nu ajunge la Dumnezeu fără să fi

Dacă însă *lava din măruntaiele pământului tânjind / să se împreuneze cu etherul, / Metale impure năzuind a fi lămurite / prin foc, spre a putea sluji ca instrumente / la îngânarea armoniei sferelor* se împletesc în aceeaşi perspectivă, conlucrând spre realizarea conexiunii universal divine cuprinse în acolada Creaţiei şi Întrupării, totul e privilegiat. Nu pentru că totul e văzut, ci pentru că toate se dau în tot, mai presus de toate, în lumina nevăzută a noii armonii, într-o unitate fără fisură.[86] Înnoită punere în lumină – a lucrării unitive – care *dă* de văzut întrucât *pune* în vedere, lumină în care deşertul lăuntric devine *răspântie a înnoptării ce s-a înstăpânit asupra lumii.*[87] Faptul că lumina dezvăluie – pune în lumină – noaptea însăşi nu trebuie să surprindă. Ea nu face decât să arate, dincolo de înnoptarea sensurilor mundane, răspântia nevăzută, ivită în chiar miezul eclipsării: *calea spre o rună într-un miez de chihlimbar încarcerată.*

Răspântia, topos electiv al imaginarului, nu este vizibilă decât atunci când filmul peregrinării e developat în noapte, dezvăluit în negativ (*în ceasurile înnoptării, tenebrelor şi ale răspântiei*). Ceea ce apare – din adâncul descojit al acestui palimpsest – se impune vederii vagante ca semn al semnificaţiilor încrucişate, înnodate crucial spre cele patru zări. Răscruce care răsfrânge tabloul lumii, întorcându-l pe dos; sensurile slabe devin urmele

---

urmat, prin intermediul Materiei, un *traiect determinat* care, într-un anumit sens, este o distanţă ce desparte, dar, într-alt sens, este un drum ce uneşte" (Teilhard de Chardin, *op. cit.*, pp. 110-111).

[86] „În virtutea Creaţiei şi, mai mult chiar, a Întrupării, *nimic nu este profan* în această lume, pentru cel ce ştie să vadă" (*ibidem*, p. 44).

[87] Lumină care, potrivit lui Lévinas, transgresând pierderea unităţii, „conduce semnificaţiile spre unitatea de sens fără de care nu există sens": „Absurditatea nu constă în non-sens, ci în izolarea nenumăratelor semnificaţii, în absenţa unui sens care să le orienteze. Ceea ce lipseşte e sensul sensurilor, Roma spre care duc toate drumurile, simfonia în care toate sensurile devin cântătoare, cântarea cântărilor". E vorba de „semnificaţia adevărată" strânsă în univocitate sau în „sensul unic" („La signification et le sens", în Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 2000, pp. 40-41).

şterse ale străbaterii deşertului lăuntric. Într-adevăr, *când înnoptarea s-a înstăpânit asupra lumii, când rostirea poetului devine o interogaţie adresată Nopţii / silabele poemului, şoapta rugăciunii au a se confunda cu puterile tenebrelor*. Semnele semnifică însă diferit. Atunci când nu sunt susţinute de un semnificat care să le facă vorbitoare, ele nu au nimic de spus, se şterg de la sine, neoferind decât carenţa şi precaritatea, *prilejurile de poticnire* (*semnele destinului meu au consfinţit să fie şterse*). Inconsistenţa acestor semne mute, lipsa lor de substanţă se propun ca vacuitate con-sfinţită, a pieirii şi a pierderii. Apariţia lor nu vine să arate ceva în ele, prin şi dincolo de ele, precum semnele în care vine să locuiască sensul, advine rostindu-se: *Eu sunt cel care nicicând nu se va pierde pe sine, îndeajuns, în contemplaţia semnelor zeului ce stă să vină*. De data aceasta, sunt semne în care se deschide orizontul semnificării, a ceea ce stă şi totodată vine, marcând trecerea de la potenţă la act, vine dintotdeauna ca şi cum ar sta mereu în lumina venirii. A te pierde în această venire a Altuia, în semnele înalte ce supra-semnifică existenţa, reprezintă *dovada iubirii zeilor: piscul înstrăinării*, al lepădării de sine. Dar *treptele despământenirii se lasă desluşite cu greu*; ele urcă (sau coboară) calea ispăşirii, străbătând *noaptea acestei vieţi*, până *în punctul mort* din care – aşa cum spune Heidegger – numai un zeu ne mai poate salva. Până acolo însă, până în *Amiaza-Nopţii*, treptele amintite sunt tot atâtea etape ale de-semnificării mundane, ale desubiectivizării sau derealizării, depuneri ale însemnelor (desemnificate) ale naturii (prea)umane (*e ca şi cum aş vrea să dezertez din stirpea omenească*). Mai întâi sleirea, seceta timpului necurs, fără urme şi urmări (*agonia unui eon, sleirea şuvoiului de pe urmă al unei cascade*), a voinţei de mântuire care se vede *cu totul sleită*; *până la sleirea de tot a raţiunii* în încercarea ei de a coborî divinul la propria măsură.[88]

---

[88] Nu întrezărim oare aici, deja, condiţiile de posibilitate ale *rupturii imanenţei* şi ale dizolvării unităţii reflecţiei, pe calea ce duce de la măsura sin-cronică,

Apoi retragerea semnelor manifestării în non-signifianța aparenței, ştergere a urmelor rătăcirii pentru a-i oferi loc pur (nelocuit cu vederea) celui ce vine şi străbate – străpunge – (supra)fața ştearsă a lumii: *Încetul cu încetul, voia mea se şterge ca şi cum n-ar fi fost, spre a-i face loc Domnului să lucreze, nestingherit, în mine*. Ca şi cum n-ar fi îndeajuns (căci nicicând pierderea nu ajunge până la capătul contemplării divinului), tot ce mai în-semnează cu slovele identității mundane este supus unei combustii purificatoare, a lumii (*însemnele împurpurate* vestind *incendiul ce va lua în stăpânire lumile, spre a le mistui*) şi a eului (*Eu sunt un trunchi de ceară mistuit de flacăra unei însingurate, continue întrebări*).[89] În sfârşit, părăsirea, îndoita însingurare, complementara deposedare a omenescului (*părăsit de chiar umbra ta*) şi a divinului (*noaptea nopților în care Dumnezeu a fost de tot părăsit*).[90] Reciprocă despărțire, dispariție în cuprinsul amurgit al celor ce apar în lume, reîntâlnire însă în însuşi faptul de a apărea, în esența trans-mundană, în adâncul chemării care dejoacă jocul cauzelor: *E ca o tânguire ce pare a-şi fi uitat obârşia, pricina, când abisul dumnezeirii cheamă abisul meu*. Urcat până pe piscul înstrăinării sau coborât în sine până *în catacombele ființei*,

---

imanentă oricărei experiențe a prezenței, la *nemăsura* dia-cronică, transcendentă, a imprezentabilului? Căci „Ideea de Dumnezeu este Dumnezeu în sine, dar deja Dumnezeu ce sfâşâie conştiința ce vizează idei, diferit de orice conținut". O „punere a Infinitului în gândire, dar cu totul alta decât cea care se structurează drept comprehensiune a *cogitatum*-ului de către o cogitație" (E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1998, p. 105).

[89] Situație similară celei a fluturelui care devine el însuşi hrană a flăcării: sfântul (forma teofanică) ce se con-topeşte cu lumina divină. Doar că în acest caz e vorba de o mistuire de sine într-o formă luminoasă care surprinde momentul final, eshatologic, al transformării. Sfântul nu mai e *decât* această formă dematerializată, cuprins de o lumină în care, pentru a vedea şi a cuprinde, trebuie el însuşi să devină nevăzut şi cuprins (nevăzut întrucât e cuprins).

[90] „Isus e într-o grădină, nu a desfătărilor precum primul Adam (...), ci într-una a chinurilor", „în mijlocul unei părăsiri universale"; „el suferă acest chin şi această părăsire în grozăvia nopții" (Blaise Pascal, *Pensées*, t. II, fr. 717, édition Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1989, p. 221).

Eul nu mai e, nu mai fiinţează decât în lipsa oricărui orizont (inclusiv al celui deschis de semnificaţie), în absoluta părăsire de sine, absenţă interogativă în care răspunsul posibil, imprevizibil, aduce *ceva de nevăzut, de neadus în luminişul Prezenţei*. E punctul mort al Eului devenit eu,[91] noaptea din noapte sau amiaza nopţii în care eul e mort lumii, înveşmântat în pocăinţă ca într-un trup cernit care îl îmbracă dinlăuntru: *De-acum sufletul meu ţese din fire de urzică moartă pânza veşmântului ce îl va feri de orice ispită*. Punct mort – al morţii – şi totuşi punct de vedere, căci în abisul chemător al nopţii absolute, în „noaptea transluminoasă" (J. Maritain), în chiar absolutul non-manifestării şi al nopţii vieţii, se deschide *ochiul abisului*, vederea nevăzută care îl închide în sine: *o chemare în numele unei lucrări*.

Eul emfatic, cu nume şi adresă, plin de urmele prezenţei, devine eu anonim, pro-nume de nenumit, imprezentabil. Nu e eul pe care Martin Buber şi Gabriel Marcel îl gândesc drept subiectivitate afectată în raport cu un tu prezent,[92] dar nici eul

---

[91] Înţeleasă ca întrerupere a identităţii subiectului, „unicitatea eului dobândeşte un singur sens: în care nu mai este vorba de Eu, ci de eu", nu de individualizarea conceptului de Eu, ci de o dezinteresare a subiectului, „aidoma unei coborâri sau înălţări a Eului la eu" (E. Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 49, 263). „Totul se petrece ca şi cum Eul, identitate prin excelenţă, şi-ar lipsi lui însuşi, nu ar reuşi să coincidă cu el însuşi", responsabilitate suplimentară prin care „subiectivitatea nu este Eul, ci eu" (idem, *Humanisme de l'autre homme*, ed. cit., pp. 97, 111).

[92] „Niciun om nu este de două feluri – apreciază Buber –; există însă doi poli ai omului. (...) Fiecare trăieşte într-un Eu dublu": un Eu-individ (care, neparticipând la realitate, posedă lumea „ireală" a lui Acela) şi un Eu-persoană (ca ceva ce participă la fiinţă şi nu este decât împreună cu alte fiinţe, în relaţie). „Omul este cu atât mai mult persoană cu cât e mai puternic în dualitatea lui umană Eu din cuvântul fundamental Eu-Tu" (Martin Buber, *Eu şi Tu*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 91-93). La rândul său, dând un răspuns la întrebarea „ce înseamnă a-ţi aparţine?", G. Marcel distinge între un eu-*moi* şi un eu-*je*. Dacă *moi* este eul obiectivabil, *je* este negarea însăşi a obiectivităţii, eul disponibil de a participa la relaţia cu celălalt, cu un *tu* care nu decade în condiţia unui *el* străin şi indiferent. Cu referire la *eu* din „eu gândesc", acesta

tematizat în concept, înseriat ca obiect în generalitatea semnificată de *cogito*. Contrar aparențelor – și tocmai revers al aparentului – eul acesta e inaparent, șters din registrul lumii. Cel care spune *eu* nu e subiectivitatea unui subiect care își afișează individualitatea și nici măcar ipseitatea; în *eu sunt un trunchi de ceară mistuit de flacără* conștiința de sine și identitatea eului cu sine însuși se fisurează. Cel care spune *eu sunt* de fapt nu e, în așa măsură încât *sunt* nu mai atârnă decât de subiectul inoperant, dezactivat, al unui transfer. Mistuit de flacăra întrebării, eul abia poate spune eu, îndurând arderea de sine ca pe o ispășire, saturat până la dispariție de ceea ce îl umple desființându-l: *Amărăște-mă, Doamne, îndestul, / Ca de mine însumi să mă satur*. E de la sine înțeles că, redus la ceea ce nu este, decăzut din fenomenalitatea apariției mundane, eul *decade în propriii ochi până / la pragul unde nicio altă privire nu-l ajunge*. Coboară sub nivelul orizontului apariției lumii, sub prezența auto-semnificării, nevăzând și nevăzut. Sub-stituție radicală, privire stoarsă până în golul ochiului secat, până la neștiința de sine, în care *pupila de pajură, cea atotștiutoare, se lasă păgubașă. Ochiul beznei* deschis în beznă, *ochiul orb* străfulgerat de *ochiul abisului*. Dar tocmai din adâncul sterp al acestui ochi se înfiripă o vedere nouă. Dacă *ochiul lui Dumnezeu mă închide în sine, plângând*, această neîntrezărită închidere deschide *în* vederea unei alte vederi: *Din ochii*

---

nu e subiectul ideal al cunoașterii, ci ființarea întrupată a unei situații în care ființa își apare ca legată de un corp, ca situație ontologică fundamentală. Dacă însă „eu gândesc" în ordinea *cogito*-ului, între *cogito* și acel ceva gândit (al gândirii) apare hiatul dintre un eu (*moi*)-subiect care știe că gândește (și care, cartezian vorbind, doar astfel este) și un ceva-obiect pe care gândirea încearcă să-l lumineze. Hiatul acesta este însă o eclipsare a lui *moi* însuși, căci, situându-se între *Je* (ca ființare întrupată în trupul lumii) și Celălalt (realitatea concretă a unui corp ce se ascunde), *moi* nu numai că umbrește o relație, dar se umbrește pe sine, eclipsându-și propria gândire. De aceea, „întotdeauna eul (*moi*) se umbrește pe sine, opacitatea izvorând din faptul că eul (*moi*) se interpune între Eu (*Je*) și celălalt" (*cf.* Gabriel Marcel, *Essai de philosophie concrète*, Gallimard, Paris, 1967, pp. 72, 104).

mei ajunşi sub teascul nopţii se prelinge untdelemnul în stare să reaprindă nimbul unor daimoni asfinţiţi; fulgerul sferic ce îşi are cuibul în pupilele din care purcede vederea mai presus de vedere. Din vederea ajunsă *sub* linia de orizont a lumii se deschide vederea de *peste* lume, survolând orice orizont, căci ea însăşi e orizontul, vederea verticală sau *privirea inocenţei*.[93] Înainte însă ca privirea să se piardă *în punctul / de la capătul drumului său pământesc*, înainte să devină viziune, îi e dat să îndure – sub limita propriei cecităţi – vederea suferinţei, dar şi între-vederea neprevăzută – chiasm orbitor – cu mila mai presus de vedere: *sub pleoapele sale coborâte, transpare desfăşurată ca o pânză / suferinţa tălmăcită în toată grozăvia ei*.[94]

Amărăşte-mă, Doamne, îndestul; amarul peste măsură, cerut şi dăruit cu supramăsură, e semn de îndurare, căci atunci *când ochiul milei preaomeneşti pare a fi secătuit de tot, îndurările Sale din urmă ne ajung*. Neajuns de nicio altă privire, eul nu mai dă de văzut, dar în urma ştearsă a trecerii sale e chemat în numele îndurării. Îndurare ce se rosteşte în două moduri. Într-un prim sens, a îndura (*indurare*) înseamnă a pătimi, a suferi, a răbda, a suporta, pe scurt: a ispăşi şi, prin urmare, a te întări. Transferul de care vorbeam nu se realizează de la sine, nu e un dat acordat gratuit. El e, înainte de toate, *rana hărăzită* a unei împărtăşiri; în chiar saturaţia de sine, eul resimte foamea de altul, un altul absent care face semn din urmă. Semn al absenţei – al celui Absent – care se dă ca urmare, ca îndurare împărtăşită, a tânguirii şi a ispăşirii.[95] Închisă în ochiul lui Dumnezeu, plângând, vederea omului

---

[93] „Distanţa acestei exteriorităţi se prelungeşte îndată spre înălţime. Ochiul nu o poate concepe decât graţie dispoziţiei de sus în jos, care constituie faptul elementar al moralei" (Emmanuel Lévinas, *Totalitate şi Infinit. Eseu despre exterioritate*, Ed. Polirom, Iaşi, 1999, p. 265).

[94] „Dacă omul nu ar închide uneori ochii în mod suveran, ar ajunge să nu mai vadă ceea ce merită să fie privit" (René Char, *Feuillets d'Hypnos*).

[95] „Este momentul supremei manifestări: Absenţa" (Paul Claudel, *Un poet priveşte crucea*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 112).

e tânguirea unui sălaş din care nu poţi fi alungat, starea de plâns ce te face Omului Durerilor părtaş. Sălaş care nu dă temeiul, nu întemeiază, ci se dă pe sine în absenţa de sine, se oferă ca deschis în care poţi intra ca în propria ta lipsă. Abia intrarea în ceea ce-ţi lipseşte e începutul ispăşirii şi, totodată, al întemeierii: *Ispăşirile noastre cată a fi alese temelii pentru sălaşul zeului ce stă să vină*. Punându-se pe sine însuşi ca temei ziditor al unui sălaş încă nelocuit, neînsufleţit decât în urma celui ce stă şi vine, eul primeşte darul durerii, al suferirii lipsei pe care o ispăşeşte. Or *lipsa de temei trebuie îndurată până la capăt*, până când *durerea ajunge să se înţeleagă pe sine / Suferința ce îşi caută propria noimă / accede la propriul înțeles*. Ceea ce dă de îndurat dă de înţeles; durerea e înţeleasă ca ispăşire, căci a înțelege acuză presiunea neînţelesului, îndură lipsa de sens a suferinţei. Şi mai ales faptul că suferința nu e luată la cunoştinţă, nu face act de conştiinţă; în pura ei fenomenologie, ea este pasivitate, „pasivitatea îndurării", „locul în care pasivitatea semnifică în mod originar, în mod independent de opoziţia ei conceptuală faţă de activitate"; „suferința este o îndurare pură".[96] Îndurare ce e o tânguire a sensului însuşi, pus în criza nevederii, în absenţa oricărui temei la prima vedere. Dacă *zariştea nu va mai face loc decât tânguirii*, aceasta pentru că sălaşul se deschide în *esența durerii*, iar aici e loc numai pentru ceea ce lipseşte, loc al lipsei înseşi. Lipsa nu se vede, ci se îndură până la capăt, până la ispăşirea ei fără rest, când înţelegerea se împărtăşeşte din înţelesul îndurat. Ea nu se arată a fi expiere, ci arată expierea însăşi, dând semn că semnifică.

Prin aceasta însă, ajungem la al doilea înţeles al îndurării, cel de milă şi de iertare. Când poetul spune: *El mă va face părtaş la îndurările Sale, cărora nu le pune capăt vreodată, ci în orice amurg le reînnoieşte*; sau *Adu-ţi aminte, Doamne, de*

---

[96] Emmanuel Lévinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, Ed. All, Bucureşti, 2000, p. 98.

îndurările Tale, ce nicicând nu se împuţinează, el rosteşte cuvântul în ambele sensuri. Îndurările de care e vorba aici pot fi în acelaşi timp cele împărtăşite drept suferinţe pururi reluate, nevindecate,[97] dar şi drept milă divină revărsată asupra omului îndurător.[98] Ambiguitate semantică recurentă, de vreme ce *Chipul de Floarea Soarelui, cu o aureolă de viespi în jurul frunţii, sufletului meu îi izvodeşte semn de îndurare*, semn ambivalent, deoarece, desemnând patimile hristice, semnifică suferinţa şi îndurarea păcatului omenesc, dar totodată, conform aceluiaşi scenariu, iertarea păcatului şi mila supralumească. Ceea ce accede însă la propriul înţeles în durere şi în suferinţă (căci sensul înţelegerii se întemeiază în chiar lipsa îndurată şi în suferinţa binevenită)[99], se vădeşte drept neînţeles în sensul iertării şi al milei: *semnul prin care Dumnezeu îmi vădeşte îndurare, neînţelesul numelui, rostului tău se pierde într-un neînţeles anonim, fără de hotare*. Diferenţă explicabilă, întrucât semnul de îndurare, potrivit celor spuse mai sus, e dispus pe două paliere de sens, unul înţeles, altul nu: ceea ce se oferă înţelegerii este un act omenesc, îndurarea limitelor umane de către omul chemat să le depăşească, pe când lucrarea divină a iertării rămâne un veşnic neînţeles, o taină nerevelată.[100] Sau: *nouă înşine de neîndurat ajunşi, îndurarea Ta / nu o putem împiedica totuşi să coboare asupră-ne*, unde eul, ajuns la ultima limită a saturaţiei şi a neîndurării de sine, intră în sălaşul oferit, în care chiar propria sa durere ispăşită – de neîndurat şi

---

[97] „Isus va fi în agonie până la sfârşitul lumii" (Pascal, *op. cit.*, t. II, fr. 717, p. 221).

[98] „Milele Domnului nu s-au sfârşit, milostivirile Lui nu încetează. În fiecare dimineaţă sunt altele" (*Plângerile lui Ieremia* 3, 22-23). „Îndurat şi milostiv este Domnul" (*Ps.* 102, 8).

[99] „Suferinţa ispăşitoare a dreptului suferind pentru alţii, suferinţa care iluminează" (E. Lévinas, *op. cit.*, p. 100, n. 4).

[100] „Implorăm mila lui Dumnezeu nu pentru ca el să ne lase în voia viciilor noastre, ci pentru a ne elibera de ele" (Pascal, *op. cit.*, t. II, fr. 717, p. 222). Despre semnificaţia Divinei Îndurări, *cf.* Nicolas Journé, *La Miséricorde divine*, Éditions Saint-Paul, 2002.

de neiertat prin sine – se pune ca temei al iertării, cheamă îndurarea divină. Cu alte cuvinte, şi de data aceasta înţelesul e cât se poate de limpede, se întoarce – conform vederii verticale – spre ceea ce, mai presus fiind, coboară (*ne întoarcem la milostivirile, îndurările Tale*), ca lipsă de măsură, pentru a pune capăt lipsei îndurate şi ispăşite (*abia lipsa de măsură o resimțim / (...) neînstare măcar / Îndurarea ta să o măsurăm*). Or cel care înţelege sensul îndurării e cel care îl poate rosti şi mărturisi, ispăşindu-se în propria creaţie. *Cel care înțelege să îndure până la capăt, pe calea Poeziei* este poetul însuşi, *cel care se confundă cu ispăşitorul*.

A întemeia poemul în sălaşul ispăşirii de sine nu revine la o lucrare proprie a poetului; poemul pune temelia unei zidiri ce îşi aşteaptă zeul (*temeiurile poemului: temelii pentru sălaşul zeului ce stă să vină. / Insondabil temei al ispăşirii*), dar ispăşirea sa nu e cu adevărat creatoare, lucrătoare în materia cuvântului, decât dacă *temeiurile fiecărui poem îşi caută validarea în temeiul inițial*. Validarea reprezintă consacrarea unei lucrări, însufleţirea ei (în)durabilă pornind de la fundamentul dat al unei originări. În casa poemului, ceea ce se lucrează se rosteşte; aici a spune înseamnă în adevăr a face ceva. Iar ceea ce se face prin spunere nu este altceva decât o reîntemeiere ori o trezire a temeiului iniţial ce răzbate – răsună – în fiecare cuvânt: *graiul sfintei sălbăticii menit a redeştepta obscure temeiuri ale poemului său / dizarmonia hărăzită să-l redea marelui acord*. Creaţia poetică se confirmă drept parcurs iniţiatic, un lung şi anevoios pelerinaj al dizarmonicului spre armonie, efort redemptoriu de a reînvăţa *firescul rostirii*: *O herghelie de cai despotcoviți, opintindu-se să străbată un podiş de gheață, sunt vorbele poetului*. Cuvântul poetic are ceva din natura dintâi, virgină, a unui sens auroral neîmblânzit în cultură, nestrunit în rigoarea mecanicii utilitare. Sălbatic, despotcovit, dis-topic (greu de prins într-o locuire, neîncălecat de măsura şi de ritmul unei topici), cuvântului îi e dat să mărturisească propria ispăşire, *mărturisire despre adâncul nimicniciei*, să îndure

chinuitoarea naştere a exprimării. Dar ceea ce caută a se exprima e nimicul însuşi (sau nimicnicia), indescriptibilul, inexprimabilul de neaproximat în proximitatea rostitului: *Poemul ce de o viaţă năzuieşte întru exprimare, fără să ajungă a se rosti vreodată*. Ceea ce se imprimă în cuvânt nu se exprimă în rostit; limbaj carent, neînstare să umple în expresie sensul golului care se expune. Sens abia traductibil într-un discurs ezitant (*batem la uşa unui grai în care vaierului nostru i se pare a putea fi tălmăcit*), bâjbâind în noaptea rostirii, bolborosind un înţeles neieşit la lumină: *De o viaţă, buzele mele se pregătesc pentru un mare cântec, pe care nu ştiu dacă îl voi intona vreodată*. Ceea ce pare să fie însă o neputinţă, o penurie a limbajului însuşi destituit din rostul rostirii, este de fapt o inutilă ispită, excedentul intenţional al unei comunicări deficitare. Adevărata tărie – harul autentic – nu e scriitură, fixare în rostit, ci rostire întemeietoare, spusa fără spunere,[101] care se dă fără a denumi, a unei voci fără nume: *Nu mi s-a dat tăria de a nu scrie niciun rând; / (...) / Am fost lăsat să bâjbâi în aproximarea exprimării; / O slăbiciune, o neputinţă e scrisul (nu un har, nu o forţă) – / Ispita ispitelor*. Ceea ce se dă nu e cuvântul executor al unui sens care moare în pletora semnificaţiilor sleite sau în orizontul unei expresii (*Verbul în care ţi-ai pus / gâtul ca într-un laţ de spânzurătoare*), cuvântul făurit în triumful deja-rostitului. E o rostire care nu ia cuvântul, nu-l dă poetului, semnifică fără a spune ceva: *Rosteşte, Doamne, cuvântul ce mă va amuţi pe vecie, verbul menit să încremenească ziua mea într-o perpetuă amiază*. Cuvântul divin e Rostirea însăşi, Rostire fără rostit[102]; el nu spune creaţia, ci o

---

[101] „Cuvinte negrăite", de nespus (*2 Cor*. 12, 4) sau „cuvântul pe care îl zămislim în inimă" înainte de a se face sunet (Sf. Augustin, *De doctrina christiana*, I, 26). Doar exterioritatea faptului de a apărea al lumii se desparte de manifestarea fondatoare a cuvântului, „disociază cuvântul de ceea ce spune, spunerea de Spusul ei" (Michel Henry, *Cuvintele lui Cristos*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 97).

[102] „Înainte de a se pune în slujba vieţii ca schimb de informaţii printr-un sistem lingvistic, Rostirea este mărturie, Rostire fără Rostit, semn adresat Celuilalt",

instituie, la fel cum ceea ce face poemul să fie destituie orice vorbire, dând glas tăcerii în care transpare chemarea la ființă.[103] *Cel care „pe cele care nu sunt le cheamă ca şi cum ar fi"*[104] *trebuie să se adeverească pe sine în fiecare clipă. Din strădania Înstrăinatului de a-L înțelege pe cel de care s-a îndepărtat, rugăciunea mea singură se înfiripă.* Adeverire a poetului însuşi în adevărul Vieţii, poemul e trupul său incandescent, străluminat. *Firida în care se naşte poemul*, sălaş al reîntemeierii şi al ispăşirii (*poemul ce m-a ales ispăşitor*), este o rugăciune abia înfiripată, deschisul primitor al invocării, în care poemul *adie ca o rugăciune către lumina increată*: un *rai cuvântător*. În schimb, *autor al unei singure opere, / un neîntrerupt requiem*, acesta nu e poetul; el e abia mărturisitorul

---

mărturia fiind „sensul limbajului, dinainte ca limbajul să se disperseze în cuvinte, în tot atâtea teme ce corespund cuvintelor şi disimulează, în Rostit, deschiderea expusă, ca o rană sângerândă, a Rostirii" (E. Lévinas, *Altfel decât a fi...*, ed. cit., pp. 308-309). „Rostirea se fixează în Rostit – mai exact, se scrie, devine carte", astfel încât, „într-un Rostit, totul se traduce pentru noi, chiar şi inefabilul, cu preţul unei trădări" (*ibidem*, pp. 329-330). Ca şi filosofia, poezia rămâne slujitoare a Rostirii, iar „această Rostire trebuie atinsă înainte de Rostit, sau Rostitul trebuie redus la ea. Trebuie să fixăm sensul acestui înainte. Ce semnifică Rostirea înainte de a semnifica un Rostit", înainte ca Rostirea să fie „absorbită de îndată ce Rostitul se formulează"? (*ibidem*, pp. 109-110). Aceasta este tocmai ceea ce încearcă să surprindă înţelegerea albă: „manifestarea Rostirii pornind de la Rostitul în care ea se tematizează" (*ibidem*, p. 111). Referitor la distincţia dintre rostire (*le Dire*) şi rostit (*le Dit*), *cf.* de asemenea „Herméneutique et au-delà", în Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit, pp. 166-167 şi „Dieu et l'onto-théo-logie", în idem, *Dieu, la mort et le temps*, Grasset, Paris, 1993, pp. 183, 222.

[103] Dacă, aşa cum spune Rilke, „fiinţare-i / cântarea", atunci „Alt suflu cere-adevăratul cânt. / Dor de neant. Respir în Domnul. Vânt" (*Sonetele către Orfeu*, Partea întâi, III, în *Elegiile duineze. Sonetele către Orfeu*, Ed. Univers, Bucureşti, 1978, pp. 326, 327).

[104] Chemare cu atât mai răscolitoare cu cât „Dumnezeu Şi-a ales pe cele de neam de jos ale lumii, pe cele nebăgate în seamă, pe cele ce nu sunt, ca să nimicească pe cele ce sunt" (*1 Cor.* 1, 28). El „cheamă la fiinţă cele ce încă nu sunt" (*Rom.* 4, 17), căci ceea-ce-este e *ca şi cum* n-ar fi, pe când ceea-ce-nu-este e *ca şi cum* deja ar fi.

unei urziri, martorul[105] unei nerostite descoperiri ce se întrupează poetal nu în litera, ci în spiritul poemului, ca *fragmente dintr-un poem neexprimat*.

Rostire pură, semnificare fără rostit, spusa poetului e un cuvânt inexpresiv. Nu deoarece se închide în tăcerea extaziată a unei imposibile rostiri, ci pentru că în această voce a tăcerii sensul nu deschide un orizont exprimabil.[106] Voce în care se depun doar semnele unui absolut altfel nemanifestat, *semne, simboluri îndărătul cărora transpar fărâme, noduri din proiectul originar, divin*. Semne echivoce, pe care cuvântul nu le ex-primă; dimpotrivă, el se im-primă în ele, precum în urmele şterse, lăsându-se în-semnat, acuzat şi vătămat. Cuvântul e accesul la voce, prin care alcătuirile lumii create sunt *tălmăcite în Revelaţie*, iar *ceea ce veşnic rămâne negândit, neadus în luminişul Prezenţei într-un ecou bâlbâit, de îngânare a demiurgului, transpare*. Ce înseamnă că ceea ce nu e gândit în veşnicie şi ceea ce nu apare ca prezenţă transpar totuşi într-o rostire imperfectă, în vocea în care ele se pun ca într-un cuvânt de rezonanţă? Negândibilul şi imprezentabilul apar ca atare, ca non-determinări originare, într-un cuprins determinat, cel al rostirii de dinaintea rostitului. Apariţie – transaparitie – în trupul rostirii, în semnificarea lucrătoare a cuvântului vieţii. Poemul tocmai asta face, ridică la fiinţă pe cele ce încă nu sunt (*reînsufleţeşte hoitul de iască într-un mesteacăn*

---

[105] „Constituit martor, subiectul rămâne lucrătorul adevărului, dar nu se poate pretinde producătorul lui" (Jean-Luc Marion, *Fiind dat...*, ed. cit., p. 346). „Conştiinţa poetică – scrie Aurel Pantea – ajunge, în acest stadiu, un simplu martor al unui confesional în care vin în limbaj conţinuturi la care ea, până acum, se raporta ca la nişte realităţi exterioare. Acum, le descoperă ca fiind ale ei. (...) În această relaţie, deşi eclipsat, suportând aneantizări parţiale, există tot timpul un subiect ce nu cunoaşte nimic mai presus decât confesiunea până la capăt" (*Negru pe negru*, Ed. Limes, Cluj-Napoca, 2009, p. 148).

[106] „În această albă singurătate a crestelor, (...), inefabila şi glaciara transparenţă reduce logosul la tăcere" (Vladimir Jankélévitch, *Pur şi impur*, ed. cit., p. 11). Aici, într-adevăr, – notează Claudel în *Arta poetică* – „discursul se scurge în tăcere şi în alb".

fremătând de seve), traduce în rostit negândibilul revelat în chiar rostirea în care se întrupează, aduce imprezentabilul la lumina vederii. În vocea poemului, nevăzutul e de față; stă să vină în vedere. E o stare împreună, în trupul aceleiaşi dezvăluiri; dacă *văzului meu i s-a îngăduit martor să stea*, mărturia depusă e aceeaşi cu ceea ce stă în vedere. Într-un context în care nicio apariție mundană nu mai face orizont, nu e obiect care ia ființă în lume (*ziua în care aştrii se vor fi şters cu totul, când scăpătatul soarelui de niciun răsărit nu va mai fi urmat*; *când fluviile şi oceanele se vor face nevăzute*), ceea ce vine în vedere şi dă de văzut e un trup nevăzut, orbitor, un trup de lumină (*te-ai lepădat de pleoape, prea inutile vâsle, într-un potop de aur*). Faptul apariției inundă vederea înainte ca pe retină să se contureze apariția ca atare, umple vocea înainte ca în ea să se dea drum rostirii (*vocea ființării se tânguie lui Dumnezeu*). Tânguirea – am văzut – e chiar vocea expierii, a dezaproprierii, care însoțeşte eul pe calea transfigurării, *împietrit în perpetuă pândă*; *sentimentul zădărniciei, pe care-l încearcă (...) în ajunul apocalipsei*; *dinaintea Revelației îngenuncheat*. Cale luminată, a vederii celor străfulgerați (*fulgere seci scrutând deşertul lăuntric*), *pelerini pe un drum la al cărui capăt / ni se va îmbia, poate, Revelația, / aidoma ucenicilor drumețind spre Emaus*, când *cel din urmă ungher al sinelui se va fi divulgat*. Divulgare ca o răpire, ca o distanțare a sinelui de sine. O distanță pe care înțelegerea nu o poate sesiza decât ca diferență care se deschide în ea însăşi, alteritate radicală, insuportabilă până în pragul iluminării, al arderii de sine. Nu un orizont ce pune în depărtare, ci o perspectivă în care totul se ex-pune în altul, e străpuns de raza unei fulgerătoare donații: *Zaci ție însuți înstrăinat de revelația ce te va mistui*. Or ceea ce se mistuie nu se lasă văzut, nu se mai dă în orizontul vizibilității, în ființă fenomenală. Mărturiseşte propria transfigurare, de-fenomenalizarea eidetică, o ireversibilă primire a ceea ce e dăruit, *sfiala, uimirea extatică țintuite de o poruncă / de dincolo*.

În acest netimp al evacuării corpului lumii, *pentru care nu există nici devreme nici preatârziu – anotimp nelumesc* ce este *un anotimp al harului* – ceea ce se dă în vedere, dând de înţeles, nu mai e ecranat de obiecte ale lumii, de corpurile fenomenelor obiectivabile. Un loc fără loc, mai degrabă a-topic decât utopic[107] (căci aici *on topos* nu mai e locul inexistent, ci existenţa fără loc), fără umbră, dimensiune virginală în care *pentru întâlnirea cu mult râvnita Revelaţie, trebuie să ne păstrăm inima şi făptura / aureolate cu neprihănirea şi frăgezimea vârstei de aur*. Ioanică stare de neascundere, a intrării în nevăzut şi a ieşirii la lumină, în care nu se află *nicio potecă destul de dosită, spre a-mi putea feri paşii de Cel de Neocolit, de lumina mai presus de lumină*. Subtila trecere de la ascundere la neascundere se împleteşte cu înţelegerea acestei lumini de deasupra oricărei lumini a lumii[108]. Căci, pe de o parte, e o lumină a distanţei înseşi, a diferenţei inegalabile în care tot ce se reflectă e reflectat, între-rupt, frânt şi răsfrânt nimicitor, în chiar nimicul la care e redus (*Fiinţa sa e o oglindă de care, de o viaţă, mă ascund, (...) înfricoşat de o năprasnică lumină*),[109] punerea în criză sau irupţia unui cu-totul-Altul în lumea identităţii. „Ideea de revelaţie este o idee cu două feţe, spune P. Ricœur. Dumnezeul care se arată este un Dumnezeu

---

[107] „Nici drum nu duce-ntr-acolo, nici hartă nu-i a acestui tărâm" (Paul Claudel, *Corona benignitatis anni Dei*, IV).

[108] „Ce rămâne din tine, Doamne, când toate / ale lumii au amuţit / şi Tu te aprinzi întunecos în ochiul privighetorii / şi nu mai eşti decât / lumina singură care îmi ţine cântecul? // Ce rămâne din beznă, când restul / de dincolo de rost / e numai lumină?" (Cezar Baltag, *aixo era y no era*, în vol. *Chemarea numelui*). Ceea ce rămâne e tăcerea indicibilului, faţa întunecată a absenţei, adică – fenomenologic vorbind – *restul fără rest* care nu deschide orizontul prezenţei, reducţie absolută a manifestării care, prin răsturnarea perspectivei, face *posibilă* apariţia Absolutului şi *reală* mărturia poemului. „Poezia, arta în general, – spune poetul în Postfaţa la vol. *Ochii tăcerii* – este efectul de tăcere lăsat de această prezenţă-absenţă a divinului în lume".

[109] Căci „nicăieri nu se înţelege mai bine măsura nedesăvârşirii omului decât în lumina feţei lui Dumnezeu ce apare în oglinda vederii divine" (Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, 3).

ascuns."[110] E lumina unui Absconditum divin, în care acesta se arată ca Mysterium tremendum, în (prea)înalta sa slavă zdrobitoare.[111] Pe de altă parte, e *neapropiata lumină*,[112] diafana între-vedere în inter-mediul căreia (distanță revelatoare, a lui Deus revelatus) lumina transpare prin corpul care i se inter-pune, transparență a unui interval infinit (vizibil şi invizibil totodată), loc de trecere, mediere luminoasă sau apariție translucidă a divinității.[113] Este chipul de lumină – chipul absolutului, al unei quiddități lucrătoare în chiar inima ființei – care formează lăuntric persoana adevărată (*prosôpon*), persoană căreia Dumnezeu îi *face* față. I se prezintă, cu alte cuvinte, nu sub chipul Eului de umbră (al ascunderii), al propriei quiddități prin care Eul se cunoaşte pe sine şi se pune

---

[110] „Herméneutique de l'idée de révélation", în Paul Ricœur, *Écrits et conférences 2. Herméneutique*, ed. cit., p. 230.

[111] „Dacă am un « sistem » – mărturiseşte Karl Barth –, el constă în faptul că persist în a-mi fixa privirea asupra a ceea ce Kierkegaard a numit « diferența calitativă infinită » între timp şi eternitate, iar aceasta în sensul său negativ şi pozitiv", de „criză a tuturor forțelor, Cel-cu-totul-Altul, în comparație cu care ele sunt ceva şi nimic, (...), abolindu-le pe toate, şi scopul lor, dându-le tuturor un fundament" (*L'Épître aux Romains*, Labor et Fides, Genève, 1967, pp. 17, 42-43; *apud* Bruno Forte, *À l'écoute de l'autre. Philosophie et révélation*, Cerf, Paris, 2003, pp. 42-43).

[112] *Cf. 1 Tim.* 6, 16.

[113] *Cf.* Platon, *Phaidon*, 110 d; *Phaidros*, 229 b; *Republica*, 548 c; *Timaios*, 67 d; Aristotel, *De anima*, 418 a 31 – 418 b 2. Pentru Ioan Scotus Eriugena (în *Expositiones Super Ierarchiam Caelestem S. Dionysii*), în descendența cosmologiei dionisiene întemeiate pe problematica intermediarului, „orice piatră e lumină", prin lumină înțelegând (anagogic) icoana (imaginea) sau *eidos*-ul pietrei. Despre semnificațiile complexe ale diafanului, *cf.* interpretările Ancăi Vasiliu: *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans le pensée antique et médiévale*, Vrin, Paris, 1997 ; „La parole *Diaphane* chez Dante", în *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge*, t. 64, Vrin, Paris, 1997; „Les limites du diaphane chez Marsile Ficin", în Pierre Magnard (dir.), *Marsile Ficin. Les platonismes à la Renaissance*, Vrin, Paris, 2001; „Autour d'un anonyme aristotélicien. Nouvelles perspectives sur le diaphane", în Christian Trottmann et Anca Vasiliu (dir.), *Du Visible à l'Intelligible*, Honoré Champion, Paris, 2004; „Diaphane", în Barbara Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, Paris, 2004.

în lumina identităţii, ci sub chipul eului prin care Dumnezeu se face cunoscut ca faţă de lumină. Iar locul teofanic în care aceasta se arată este interioritatea sufletului, în şi pentru care are loc întâlnirea vederii cu Faţa nevăzută care ne priveşte, privind, la rându-i, prin propria noastră vedere. Aici, într-adevăr, distanţa pare abolită, căci forma teofanică se află într-o continuă trans-formare, pe măsura lărgirii şi adâncirii orizontului de „primire" a Celui care se în-făţişează.[114] În această distanţă care nu cere să fie depăşită, ci traversată, sufletul nu mai e decât suflare, inspirare a suflului care le unifică pe toate aducându-le la Unul, ştergând orice relief doar prin trecerea sa strălucitoare[115]: *Laşi suflului divin să astupe prăpăstiile inimii, râpile din cuget, celui ce împacă discordia sinelui şi dihonia lăuntrică alină. Limpezimea judecăţii noastre, corola unei dimineţi de vară, se clatină abătută pe o invizibilă tulpină.* Sufletul omului este „significatio passiva" electivă a

---

[114] Într-o „unire fără unificare, apropiere fără proximitate şi depărtare fără niciun fel de idee de distanţă" (Ibn' Arabî, *Tratat despre unitate*, în *Iluminări*, Ed. Herald, Bucureşti, 2003, p. 225).

[115] În mistica medievală de sorginte neoplatoniciană, „fiecare universal, fiecare natură simplă este o rază de *lux intelligentiae*, dar e de la sine înţeles că fiecare rază este reductibilă la unitate, adică la lumina increată ce iradiază inteligenţele separate": *lumen*, lumina diafană, supersubstanţială, în care *lucidum* (lumina actualizată) şi *lux* (lumina vizibilă) se resorb prin reducţia unificatoare a unui flux conversiv (Alain de Libera, *La mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, Paris, 1994, pp. 359, 412, 415). Metaforic vorbind, este „o rază de lumină şi de viaţă care îşi comunică fiinţa şi atrage în propria-i fiinţă întreaga creaţie" (Maurice Blondel, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, PUF, Paris, 1963, p. 291). Este chiar mediul mistic în care omul şi Dumnezeu se confundă, se cufundă unul într-altul, cohabitează în aceeaşi flacără: „Focul a coborât ca într-un holocaust. Acum misticul a încetat să fie *doar el însuşi*. Trup şi suflet, el a devenit o parcelă divină. Şi prin el, de acum înainte, ca într-o sfântă zi deschisă în Univers, Dumnezeu trece şi străluceşte" (Teilhard de Chardin, *Le Milieu mystique*, 1950, pp. 3-25). Pe de altă parte, această inefabilă transparenţă trezeşte valoarea afirmativă a negativului, precum în adevărata filosofie apofatică a purităţii care – conform lui Vl. Jankélévitch – e singura manifestare vizibilă a „invizibilului prin care se vede", „un izvor al izvorului ce dă lumină" (*op. cit.*, pp. 13-14).

Numelui divin, în receptacolul căreia semnificaţia activă îşi revelează Faţa de lumină, *descoperirea întrupată*. Reîntemeiere în trupul nevăzut al purităţii (*osârdia însângerată de a ne înrădăcina într-un humus necorupt, inefabil*) prin care se vede ceea ce transpare. Cuvântul întrupat *ajută rostului nostru să se întrupeze*, să se lumineze în rostire, să se descopere drept trup în care *Dumnezeu se revelează ascunzându-se.*[116] Se descoperă în propria sa acoperire, în dublul sens că nu se dă întru totul, într-un act revelator care l-ar reduce la repetarea identităţii, dar nici nu rămâne ca transcendent absolut în triumful diferenţei, incomunicabil şi inaccesibil.[117] Altfel spus, se dă în chiar Cuvântul darului împărtăşit, în cuvântul poemului din care îşi face sălaş viu, luminos, trup rostitor:

Există o rugăciune pe care moartea nu o poate curma,
Există o stare de extaz din care nu poți fi izgonit,
Există un sâmbure de credință mai anevoie
de sfărâmat decât orice diamant.
Există un nimb de sfințenie de care nu mai
poți fi deposedat nici dacă te vor
face asemeni pragului
celui mai de jos.

---

[116] „Revelaţia chiar implică misterul, fiindcă n-ar mai fi revelaţie dacă n-ar mai fi mister", transcrie poetul din *Epistola către Romani* a lui K. Barth. Într-adevăr, „doar pentru că există un Dumnezeu ascuns există un Dumnezeu care se revelează; şi doar întrucât acest Dumnezeu ascuns se revelează poate exista o comunicare a lui Dumnezeu" (Karl Barth, *Dogmatique*, vol. I. *La Doctrine de la Parole de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1953, p. 66). Dorim să ajungem în acest „întuneric supra-luminos" ca să vedem şi să cunoaştem nevederea şi necunoaşterea, „ca să cunoaştem într-un mod neacoperit acea necunoaştere acoperită de toate cele cunoscute" (Sf. Dionisie Ps. Areopagitul, *Teologia mistică*, II).

[117] „S-a şi descoperit pentru noi ca printr-un văl (spre a nu îndrăzni să ne atingem de cele necuprinse cu nevrednicie)" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 26). „Până-n gloria / albă / aprinsă / imensă a / ultimei nunţii" (Nicolae Ionel, *Acum toţi cireşii*, în vol. *Vederea*).

III.

(5) Discipolul văzului. Semne şi lucrări

„Cel ce vede e înrudit cu ce e de văzut"
Plotin

1. Al treilea ochi. Ieşirea la vedere

„« A vedea », dincolo chiar de vizibil. A străpunge, am spune, ca vulturul ce-i va fi lui Ioan emblemă, opacitatea celor văzute pentru a pătrunde până la ceea ce nu e încă văzut, dar face cu putinţă vizibilul întreg. Iată de ce, în concluzia a tot ceea ce narase despre parcursul terestru al lui Isus dinainte de Cină, Ioan va da încă o dată glas uimirii sale, uimire a celui « care a văzut » (12, 37-50) în faţa celor « care nu văd »." În aceste cuvinte ce deschid strălucitul *Comentariu la Evanghelia după Ioan*. Capitolele 18-21,[1] André Scrima nu surprinde doar fenomenologia „internă", intimă, a discursului ioanic, ci înfăţişează actul fundamental al propriului demers fenomenologic, conform acelei lecturi „lăuntrice" care, dincolo de desfăşurarea evenimentelor, rămâne fidelă dinăuntru sensului. Fidelitatea faţă de textul evanghelic nu se măsoară, în comentariul Părintelui Scrima, decât cu acuitatea vederii ce dezleagă semnificaţiile oferindu-le înţelegerii. „Suntem datori, spune el, să ne menţinem

---

[1] Ed. Humanitas, Bucureşti, 2003. Text reluat în *Comentariu integral la Evanghelia după Ioan*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008.

cu fidelitate şi răbdare în preajma fiecărui cuvânt al evanghelistului, pentru ca fiecare să-şi deschidă drum în noi înşine." Preajma cuvântului e tocmai aura lui semnificantă, luminişul ce deschide un orizont nebănuit. Precum Ioan, martor al Patimilor şi al Învierii, comentatorul străpunge realitatea cuvântului pentru a pătrunde dincolo de el, în lumina nevăzută care îl însufleţeşte şi îi face cu putinţă rostirea. Privirea interpretativă e în cel mai înalt grad *co(m)-mentarium*, drum al minţii iubitoare şi însoţitoare a cuvântului care o călăuzeşte şi o face să vadă. Sau, mai degrabă, între-vedere ori stră-vedere simpatetică; viziunea naraţiunii evenimentelor lasă mereu „să se întrevadă semnificaţia profundă", lăsându-ne „să între-vedem acele înţelesuri ce trec dincolo de înţelegerea însăşi". Comentariul – veritabil *itinerarium mentis* – marchează cu fiecare pas un drum spre *dincolo*, căci Ioan „vede întotdeauna « dincolo » de aparenţele vizibile ale lumii" (fie că prin acestea înţelegem istoria ori textul însuşi); „Ioan nu-şi pierde nicio clipă acel tip de văz care a fost numit teologal şi care ne permite să vedem, dincolo de vizibil, ceea ce face ca vizibilul să fie". Există, cu alte cuvinte, „semnificaţii ce trimit dincolo de istorie", „există o chemare ce urcă de dincolo de text, din cealaltă parte a lui şi ne ţine parcă în loc". Drumul ce duce de la cuvânt la ceea ce cuvântul nu mai e, dar îl face cu putinţă, este un exerciţiu hermeneutic şi fenomenologic totodată; a căuta semnificaţiile ascunse şi a le aduce la înţelegere înseamnă în acelaşi timp a pune interpretarea în situaţia manifestării, în locul privilegiat al dezvăluirii, al de-plierii: ceea ce se manifestă semnifică altceva decât face să apară, astfel încât apariţia deschide înţelegerea spre revelaţie, la fel cum cuvântul deschis spune altceva decât rosteşte la „prima" vedere.[2] El dă de înţeles, trimite dincolo de el,

[2] Despre metoda hermeneutică a Părintelui André Scrima, înţeleasă ca protocol al intrării în text, în orizontul deschis de cuvântul care ne face semn să înaintăm, a se vedea cap. „Deschiderea cuvântului" cu care se deschide „Lectura

pe deasupra sau pe dedesubtul lui, creând acea preajmă de supra- şi sub-înţelesuri care se lasă înţelese, mai exact care, dând de înţeles, lasă să se înţeleagă. Înţelegerea e mereu pusă la încercare, provocată de ceea ce apare şi se arată, căci Ioan „subînţelege tot atât de mult pe cât exprimă, propune lucruri ţinând de un alt nivel prin intermediul celor spuse". Ceea ce se spune nu e decât inter-mediul manifestării nespusului, unghiul din care vederea surprinde evenimentele desfăşurându-se pe mai multe planuri.[3] Lectura lăuntrică are mereu *în vedere* evenimentul care se spune şi înţelesul său nespus, cuvântul destinat şi necuvântul predestinat, realitatea văzută şi semnificaţia ei întrevăzută. Ceea ce înseamnă că miza comentariului nu e de aflat atât pe un drum ce urcă din vizibil spre invizibil, ci mai ales *între* ele, în punctul de convergenţă care deschide orizontul manifestării.

Ce se vede în acest orizont? Faptul că ceva se arată şi se lasă văzut ca manifestare orizontică. „Sensul transcendent" ce subîntinde desfăşurarea evenimentelor nu este aşadar un „dincolo" decât în măsura în care el operează o proiecţie transparentă, semnificantă tocmai pentru că spune ceva înţelegerii, dar o spune arătând spre un înţeles diferit de cel obişnuit. Diferenţa între ceva-ul care se arată şi altceva-ul spre care poartă vederea este, pe de o parte, o transcendenţă invizibilă şi inaccesibilă, dar, pe de altă parte, „un fel de transparenţă de sens".

---

hermeneutică a scrisorii" Părintelui Ioan cel Străin, în *Timpul rugului aprins*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2000.

[3] Hermeneutica textului biblic nu vizează textul ci, prin text, evenimentul, referentul, astfel că înţelegerea textului „solicită accesul la Verb prin intermediul textului. A citi textul din punctul de vedere în care a fost scris: din punctul de vedere al Verbului" (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, Quadrige / PUF, Paris, 2002, p. 210). „Organizat în jurul cuvântului divin – adaugă Michel Henry – întreg textul evanghelic este metamorfozat, demis din statutul său de limbaj, exilat în afara locului propriu-zis textual către referentul lui divin" („Cuvânt şi religie: Cuvântul lui Dumnezeu", în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie şi teologie*, Ed. Polirom, Iaşi, 1996, p. 128).

Ceea ce depăşeşte vizibilitatea se oferă, paradoxal, unui *al treilea ochi*, unui văz de dincolo de vedere sau unei vederi cu totul speciale pe care A. Scrima o numeşte „vedere primă", originară.[4] Dacă „Ioan vede evenimentul în transparenţă", aceasta pentru că ceea ce apare ca eveniment arată o semnificaţie de dincolo de el, dar care nu se poate da decât ca manifestare evenimenţială. Faptul că semnificaţia se dă fenomenalizându-se nu înlătură defel caracterul ei transcendent, ci o *arată în transcendenţa* ei. Pentru vederea teologală, transcendenţa nu mai e propriu-zis un dincolo; ea se lasă văzută pentru că se dă ca transparenţă. În orizont fenomenologic, trans-ascendenţa nu se poate manifesta decât ca trans-aparenţă. Este însă vorba într-adevăr de o ascendenţă (vederea ce „urcă" spre înaltul apariţiei) sau mai degrabă de o pogorâre (vederea ce „coboară" în adâncul dispariţiei)? Spunem cu aceeaşi îndreptăţire că un fenomen urcă (sau e urcat) la propria sa semnificativitate, ca eveniment apariţional, şi că el coboară (sau e coborât) în numinozitatea sa. Dar aici a urca şi a coborî înseamnă unul şi acelaşi lucru, căci sensul transcendent nu e transparent decât în profunzimea unei vederi primitoare, mărturisitoare, revelată şi co-mentatoare a revelaţiei. A. Scrima vorbeşte de o „înălţare a vederii", de o chemare ce urcă de dincolo, de faptul că „Ioan face privirea să urce dintr-un salt". În aceeaşi măsură, pentru a înţelege avem de căutat „la un nivel mai adânc", însoţindu-ne înţelegerea cu „discreţia adâncurilor". Ambele sensuri ale vederii – în sus şi în jos – se împletesc în ceea ce el numeşte „verticalitatea ioanică", înălţarea-coborâre a vizibilului în invizibil şi coborârea-înălţare a invizibilului la vizibil. Lectura

---

[4] E vorba de ochiul contemplaţiei (*oculus mentis* sau *cordis*), potrivit lui Hugues de Saint-Victor: „El (sufletul) primise un ochi pentru a vedea lumea şi ceea ce era în ea: era ochiul trupului. Primise un alt ochi pentru a se vedea pe sine însuşi şi tot ceea ce era înlăuntrul său: ochiul raţiunii. Mai primise încă un ochi pentru a-L vedea înlăuntrul său pe Dumnezeu şi ceea ce este în Dumnezeu: ochiul contemplaţiei" (*De sacramentis christianae fidei*, I, X, 2, PL 176, col. 329 c-d).

lăuntrică urmează o cale anagogică, fiind o străvedere a sensului transcendent; ceea ce ea întrevede co-mentând se oferă ca „pură transparență" a unui dincolo mereu prezent în manifestarea propriei transcendențe.[5]

Prin urmare, vizibilul nu se oferă pe sine ci, prin simplul fapt că dă de văzut, cere să fie depășit. Mai mult, el nu este vizibil ca atare decât vizând ceva de dincolo de sine; altfel, suficiența celor văzute s-ar închide în opacitate, ar limita vederea însăși la simpla percepție sensibilă. Vizibilul este cu putință nu prin faptul că ceva se vede, precum un obiect pe care vederea și l-ar da pentru a fi (într-un întuneric impenetrabil nu e nimic de văzut, deci putem spune că nici vedere nu e); dimpotrivă, ceva nevăzut se arată pe sine și se oferă ca vizibilitate, se deschide în posibilitatea vederii. La fel, transparența limbajului e o deschidere spre ceea ce îl face cu putință, sau – altfel spus – spre potența transcendentă a necuvântului, preexistentă actului de a cuvânta: „Limbajul uman se deschide către ceea ce, înainte de a deveni cuvânt și limbaj, face cu putință chiar această deschidere; deschidere către acel « dincolo » al lui Cristos, care vorbește *în clipa de față*". Limbajul nu s-ar deschide în rostire dacă sensul său veșnic viu nu l-ar fi deschis

[5] Am putea vorbi aici de ceea ce Paul Ricœur numește punerea în practică a unei *poetici generative*? „O *poetică generativă* care ar fi față de marile compoziții literare ceea ce gramatica generativă este față de producerea propozițiilor după regulile caracteristice unei anumite limbi" sau „ansamblul regulilor de « competență » care guvernează « performanța » unor texte specifice" (*Écrits et conférences 2. Herméneutique*, Seuil, Paris, 2010, p. 226). „Este sarcina hermeneutică de a folosi dialectica discursului și a operei, ori a performanței și a competenței, drept mediere nu în slujba codului, ci a mesajului" (Paul Ricœur, *L'Herméneutique biblique*, Cerf, Paris, 2001, p. 185). Dezvăluire nu a ceea ce poartă sensul unui conținut de gândire, ci a modului de discurs care face posibil mesajul. Prin urmare, nu o lectură doctrinară care dorește să ajungă direct la mesaj, dar nici una care are în vedere doar codul în detrimentul mesajului; poetica generativă este o privire „lăuntrică" în măsura în care ea presupune o lectură atentă la generarea discursului și la producerea mesajului pe care această perspectivă îl deschide.

deja, situându-l în orizontul deschiderii; cuvântul nu ar putea rosti transcendentul dacă transcendentul însuşi nu s-ar manifesta în rostirea de sine. Isus vorbeşte în clipa de faţă, dar ceea ce se vorbeşte şi se arată în vorbire transcende clipa; cuvântul său vorbeşte în prezent, vorbeşte însă întrucât deschide către prezenţă, în vederea unui dincolo altfel de nerostit. Cuvântul hristic „situează lucrurile pe teren meta-istoric", chiar dacă rostirea are loc în istorie. De aceea, „Ioan merge imediat către adâncimile ne-spusului, a ceea ce nu este spus, dar domină şi poartă toate spusele". Comentariul se desfăşoară şi el în clipa de faţă a istoriei, dar pentru a ajunge la înţelegere el trebuie să însoţească permanent cuvântul către ne-cuvânt, să înregistreze saltul de la ceea ce se spune la ceea ce rămâne nespus, dar luminează spunerea însăşi. Nespusul poartă toate spusele, la fel cum nevăzutul poartă vederea, în sensul că ceea ce se spune şi se vede e luminat de „dincolo", din indicibilul şi invizibilul celor care, arătându-se în rostire şi în vedere, dau de spus şi de văzut. Cuvântul lui Isus călăuzeşte cuvântul referitor la Isus; Cuvântul care deschide necuvântul se arată în deschiderea cuvântului călăuzit pe care îl pune pe cale însufleţindu-l, chemându-l la rostire.[6] De subliniat că acest cuvânt, odată ce îşi află referinţa transcendentă, adică odată rostit şi destinat rostirii Deschisului, „nu mai cunoaşte închiderea. Cuvântul referitor la Isus e, el însuşi, deschidere, breşă operată

---

[6] Situaţie care, pentru exegeza mistică, duce la „topirea textului sfânt" şi ieşirea la vedere a sensului său nesfârşit: „Textul sfânt îşi pierde corporalitatea şi-şi ia sub ochii misticului o alta. Aici trece imediat în centru problema sensului. Misticul transformă textul sfânt, şi momentul hotărâtor al acestei metamorfoze constă în faptul că acum cuvântul dur, limpede, fără echivoc al revelaţiei se umple de un sens *nesfârşit*. Cuvântul care pretinde cea mai înaltă autoritate *se deschide* şi vine în întâmpinarea experienţei misticului. El dă cale liberă către o interioritate nesfârşită, în care se desfac mereu noi straturi ale sensului" (Gershom Scholem, *Cabala şi simbolistica ei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 18).

între timp şi veşnicie".[7] Nu se poate face nicio distincţie aici între cuvântul care rosteşte şi deschiderea ca atare a rostirii. Cuvântul care deschide gura în clipa de faţă deschide clipa însăşi, căci acel ceva de dincolo de el la care se referă nu e un simplu referent exterior, extra-lingvistic spre care trimite, ci un referent spre care se deschide şi care îl deschide, care ia cuvântul. Deschiderea pe care o vizează îl vizează, deschizându-l lăuntric, situându-l în veşnicia deschiderii şi a neîncetatei sale rostiri.[8]

Cum poate fi rostită această deschidere a cuvântului în care se arată veşnicul nerostit? Prin „dezaproprierea de sine", prin exerciţiul ascetic al atenuării propriei rostiri (dezaproprierea fiind totodată o dez-apropiere de luarea în stăpânire şi în posesie a limbajului), „pentru a deveni o pură prezenţă de primire şi de contemplare". Retragerea din cuvântul propriu e condiţia necesară a deschiderii cuvântului în rostirea Adevărului; a fi lipsit ori deposedat de cuvânt înseamnă a te goli de

---

[7] „Hermeneutica străbate textul până la referent", „recunoscut drept Verb non-textual al acelor *verba*", iar aceasta pentru că aici „Verbul interpretează în persoană", împlinind hermeneutica: „intervenţia în persoană a referentului textului ca centru al sensului său, al Verbului" (J.-L. Marion, *op. cit.*, pp. 211, 212).

[8] În orice tip de excurs hermeneutic şi mai ales într-un demers comprehensiv al textului scripturar, trebuie să ne ferim de o anumită relativitate a semnificaţiilor. Dacă e adevărat că, în plan simbolic, semnificaţiile se prezintă într-o multiplicitate sau constelaţie a cărei complexă reţea invită la interpretări plurale (rivale), la fel de adevărat e că dacă ne mutăm interesul înspre sensul anagogic, acesta se manifestă drept unic în absoluitatea sa. Chiar dacă, spre exemplu, în textul neotestamentar, Isus vorbeşte pe mai multe voci, în sensul că interpretarea surprinde un mănunchi de semnificaţii ce se oferă comprehensiunii într-o structură nu rareori paradoxală, prin toate aceste „voci" Isus spune în esenţă unul şi acelaşi lucru. Nu putem înţelege „altceva" decât cu riscul de a nu înţelege pur şi simplu. „Cuvintele sunt diferite – notează Sf. Bernard de Clairvaux –, căile numeroase, dar un singur lucru e semnificat prin ele, o singură fiinţă e căutată" (*De consideratione*, în *Opera*, t. 3, 1964, p. 490). „Căci aşa cum Cuvântul unic nu se împarte în mai multe cuvinte, nici cuvintele multe nu sunt diferite în Cuvântul unic" (Hugues de Saint-Victor, „Despre cuvântul lui Dumnezeu", I, 3, în *Meditaţii spirituale*, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2005, p. 51).

tine însuţi, de tot ce este limitare a rostirii de sine, pentru a te putea situa în dispoziţia primirii Cuvântului, în disponibilitatea unei prezenţe care vorbeşte. „Dacă există un lucru de care Isus să fie complet lipsit, acela e « pretenţia de a fi »”. Când Isus răspunde slujitorilor trimişi de arhierei: „Eu sunt” (*Ioan* 18, 5), El nu îşi afirmă identitatea personală (Eu sunt persoana pe care o căutaţi), ci se dezvăluie ca prezenţă a veşniciei în clipa de faţă. Confruntaţi cu sensul acestei orbitoare dezvăluiri, slujitorii „s-au dat înapoi şi au căzut la pământ” (18, 6). *A fi* nu conotează aici nicio pretenţie la fiinţare, şi aceasta pentru că, aşa cum observă şi Michel Henry, „în adevărul lumii, pretenţia lui Cristos de a fi altceva decât un om e neînţeleasă şi absurdă”.[9] Isus este ca şi cum n-ar fi; nu este în lume – aici şi acum – decât pentru că *este* de dincolo de lume. Confruntată cu o apariţie insuportabilă,[10] lumea se retrage, dă înapoi, cade în vizibilul identificabil, pare să recunoască preţ de o clipă – în clipă – pe Cel ce este dincolo de apariţia sa mundană. Isus nerăscoleşte lumea în miezul căderii, în adâncul decăderii nerecunoaşterii, o constrânge la lepădarea de sine, de sinele ei propriu, pentru a o umple de un adevăr care o înalţă cu preţul îndurării sale mântuitoare. Căci „păcatul constă în a nu-l cunoaşte pe Dumnezeu în revelaţia sa care e Isus”, în a nu fi în măsură să parcurgi distanţa dintre ignoranţă şi cunoaştere, dintre cunoaştere şi recunoaştere. Este exemplul revelator în care Cuvântul („Eu sunt”) arată ceea ce el nu cuvântează, prezintă în vizibil o prezenţă invizibilă. Astfel că eul din „Eu

---

[9] Michel Henry, *Eu sunt Adevărul. Pentru o filosofie a creştinismului*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 139.

[10] „În fapt, insuportabilul nu ţine decât de pura şi simpla recunoaştere a lui Cristos ca atare; astfel, atunci când El Îşi declină identitatea şi Îşi rosteşte El Însuşi numele în faţa celor ce vin să-L aresteze, când le devine vizibil ca Cristos şi, prin urmare, în toate sensurile, insuportabil – ei cad deci la pământ. (...) Insuportabilul suspendă, aşadar, percepţia în general, dincolo de diferenţa între auz şi văz, fiindcă el rezultă din saturaţia globală a figurii lui Cristos” (Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donaţiei*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 375).

sunt" nu e marca identităţii lumeşti supuse scandalului obârşiei trans-mundane („Au nu este Acesta Isus, fiul lui Iosif, şi nu ştim noi pe tatăl Său şi pe mama Sa? Cum spune El acum: M-am coborât din cer?", *Ioan* 6, 42), – ci afirmare a unei singularităţi edificatoare, a unităţii vii, mărturisitoare a naturii Tatălui („Eu viez pentru Tatăl", 6, 57). Isus nu este în lume decât întru Tatăl, „Cel ce este de la Dumnezeu" (6, 46); de aceea, trebuie să fii *în* lume fără a fi *din* lume. „Eu nu sunt din lume" (17, 14) vine să întregească acel „Eu sunt" al non-identităţii (în care se revendică totuşi acel îndepărtat „Eu sunt Cel ce sunt" din *Ieşirea* 3, 14). Cuvântul nu se afirmă pe sine, după cum el nici nu are pretenţia identificării cu o lume străină. Nu e identic cu sine pentru că, atenuându-se ca ceea ce este, vizează propria origine indicibilă, arată mai mult decât spune. Abia lipsit de ceea ce eşti – de cine eşti – poţi fi cu adevărat, te poţi deschide dincolo de tine, în chemarea celuilalt, *pentru care* eşti.

Dar nu reprezintă această situare însăşi condiţia mărturiei? Cuvântul mărturisitor se instalează în fiinţa evacuată, ca într-un glas care nu poate rosti decât ceea ce se dă în întrevederea deschiderii. „Evidenţa mărturiei, spune A. Scrima, constă în ceea ce ea *semnifică*"; dar pentru a semnifica în înţelegere mărturia trebuie depusă, rostită în conformitate cu ceea ce este. În esenţa sa, mărturia nu e doar semnificare, ci şi fiinţare, căci ea semnifică ceea ce este şi este ceea ce semnifică. Dacă Isus trăieşte pentru Tatăl, arătând lumii Adevărul viu al acestuia, fiind El însuşi Logos-ul lui Dumnezeu, El nu se mărturiseşte pe sine, ci Adevărul care îl mărturiseşte: „Să mărturisesc *pentru* adevăr (*s.n.*); oricine este din adevăr ascultă glasul Meu" (18, 37); „Altul este care mărturiseşte *pentru* Mine (*s.n.*); şi ştiu că adevărată este mărturia pe care o mărturiseşte despre Mine" (5, 32). Observăm că mărturia e intim împletită cu adevărul; doar în acest *co-esse* este ea evidentă, semnificând un adevăr cu care, de fapt, se identifică. Astfel că adevărul

însuşi se mărturiseşte pe sine în glasul care îl mărturiseşte: Fiul mărturiseşte *pentru* fiinţa Tatălui, întrucât Tatăl mărturiseşte *pentru* Fiul. A depune mărturie pentru adevăr înseamnă, în ultimă instanţă, a participa la adevăr, a fi tu însuţi din adevărul pentru care mărturiseşti. „Trebuie să participi deja la adevăr" pentru a înţelege adevărul, pentru a vedea deschiderea în care adevărul însuşi te mărturiseşte. „Cel ce a văzut a mărturisit şi mărturia lui e adevărată; şi acela ştie că spune adevărul, ca şi voi să credeţi" (19, 35). Ceea ce stă drept mărturie stă în vederea adevărului. „Ştiu că adevărată este mărturia", „ştie că spune adevărul"; iată că adevărul mărturisit – mărturisitor – se ştie şi se cere rostit; a-l şti şi a-l rosti nu înseamnă altceva decât a fi *pentru* el, a sădi în ceilalţi sămânţa vederii: credinţa. „Pecetea de adevăr" în-semnează orice mărturie credincioasă adevărului, fiind „argumentul cel mai înalt şi mai puternic pentru întemeierea credinţei". Mărturisind adevărul văzut cu ochii credinţei, nu numai că ne deschidem către transcendenţa lui Cristos – şi către toţi cei care ascultă glasul lui –, dar mărturisim pentru Adevărul pe care îl mărturiseşte în numele Tatălui – şi pentru cei care văd şi cred, fiind la rândul lor din adevăr. „Realitatea mărturiei ca temei de neclintit, ca loc de unde izvorăşte şi se hrăneşte cunoaşterea de Dumnezeu" e adevărul însuşi care se dă înţelegerii celor ce cred. Căci Adevărul acesta, tocmai în virtutea transcendenţei naturii sale, este singura realitate care cere să fie mărturisită, pentru care suntem învestiţi cu darul mărturiei, realitatea Duhului Adevărului care ne „va călăuzi la tot adevărul" (16, 13).[11] Doar

[11] „Lucrarea Duhului este una profundă, lăuntrică, ce se săvârşeşte în plinătate. El călăuzeşte şi pune în mişcare într-o lucrare intimă; îl ia pe om şi îl împinge, îl pune pe cale. Este o prezenţă interioară care conduce pe drum, care cunoaşte drumul. Cine cunoaşte calea lui Dumnezeu ca Duhul lui Dumnezeu? Acest Duh care se află în noi ne duce acolo unde este El, adică la « tot adevărul »" (*Comentariu integral*..., ed. cit., p. 281).

realitatea invizibilă face așadar real vizibilul,[12] în sensul că pentru a înțelege în adevăr trebuie să ne mărturisim credința într-un invizibil real care este și semnifică în realul vizibil. Cu toate că ceea ce se mărturisește este o realitate transcendentă, „mărturisirea implică o proximitate"; mărturisitorul este cel care vede, cel în a cărui vedere se arată chemarea la mărturie, chipul rugător al aproapelui. Se arată însă drept chemarea Altuia în care credem și pentru care depunem mărturie. Lucrează aici o distanță a transcendenței care marchează apropierea, posibilă doar în participarea la diferența care ne însoțește și ne cheamă în misterul ei viu. De aceea, „pentru a fi instituită ca martor, trebuie ca ființa să se deposedeze de sine", să se ofere cu totul „martiriului" mărturiei, acelei jertfe absolute în care se rostește cuvântul părăsirii, cuvântul iubirii.

Înainte însă de a discuta paradoxul fenomenologic al intervenției invizibilului în vizibil, să ne oprim o clipă asupra distincției pe care A. Scrima o face între semne (*semeia*) și lucruri sau lucrări (*érga*). Să spunem pentru început, urmându-l pe Husserl, că orice fenomen se constituie ca o dualitate între apariție și ceea ce apare: „Nu am putea sublinia cu claritate echivocul ce permite să se caracterizeze ca fenomen (*Erscheinung*) nu numai trăirea în care constă apariția (*das Erscheinen*) obiectului (...) ci și obiectul care apare (*erscheinende*) ca atare".[13] Căci, spune tot el, „cuvântul « fenomen » este ambiguu (*doppelsinnig*) în virtutea corelației esențiale între apariție și ceea ce apare".[14] Dacă apariția se dă ca intenționalitate semnificantă într-o experiență comprehensivă, intuiția percepe *semnul* acestei manifestări. Fiind vorba în cazul nostru de fenomene religioase, semnele aparițional manifestă ceea ce apare, arătând

[12] *Cf.* Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană – o privire fenomenologică*, Ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 24.
[13] Edmund Husserl, *Recherches logiques*, t. II, PUF, Paris, 1969, p. 12.
[14] Idem, *L'idée de la phénoménologie*, PUF, Paris, 1970, p. 116.

slava lui Dumnezeu. Sunt semne-minuni, precum schimbarea apei în vin, prin care Isus „Şi-a arătat slava Sa; şi ucenicii Săi au crezut în El" (*Ioan* 2, 11); sau învierea lui Lazăr: „dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu" (11, 40). Semnele acestea nu sunt arbitrare, simple convenţii ale minţii omeneşti, ci manifestări în vizibil ale invizibilului. Semnul se oferă ca vizibilitate spectaculară, ca minune nemaivăzută a cărei experienţă subiectivă naşte, dacă nu credinţa propriu-zisă, cel puţin o intuiţie încrezătoare, înţelegătoare. Semnul nu se arată pe sine, căci ceea ce apare drept *semn*-ificabil transcende apariţia ca atare.[15] Există întotdeauna, dincolo de semnul vizibil, invizibilul unui sens neînsemnabil, „inaparentul" (*Unscheinbar*), „un halo de nevăzut în jurul oricărui fenomen, pe măsură ce-l face vizibil".[16] „Dacă nu vedeţi semne şi minuni, nu credeţi" (*Ioan* 4, 48), căci semnul e legat atât de intim de vizibil încât el se impune vederii ca marcă sau întipărire a invizibilului. „Credinţa datorată semnelor, spune A. Scrima, nu e decât o etapă spre cunoaşterea ce rezultă din înţelegere, din intrarea în « lucruri », « lucrări ». Semnele manifestă prezenţa Tatălui, operantă în toate actele Fiului, manifestă unitatea intimă între Tatăl şi Fiul." Ce arată aceste manifestări semnice? *Lucrarea* vie a ceea ce apare sau lucrul în sine ca act operant al sensului în miezul manifestării. Ceea ce apare şi face cu putinţă apariţia, ceea ce se manifestă şi se arată – lucrează – în semn este lucrarea, a cărei semnificaţie e excedentară faţă de semnul

---

[15] „Ivirea lui Dumnezeu în condiţia omului (...) este mereu marcată de *semne* pe care le-am putea numi « taine ». (...) E vorba despre o prezenţă care semnifică un dincolo de lume. Nu un dincolo fizic, ci un dincolo al sensului" (André Scrima, *Funcţia critică a credinţei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2011, pp. 108-109). Prin urmare nu doar minune ci şi semn, nu doar semn ci şi lucrare. „În minune, Dumnezeu intervine pentru a suspenda legile naturii, dar minunea-semn este mai mult decât o minune, căci are ceva de transmis: arată anticipat altceva, înainte de a-i sosi timpul" (*Comentariu integral...*, ed. cit., p. 36).

[16] Jean-Luc Marion, *În plus. Studii asupra fenomenelor saturate*, Ed. Deisis, Sibiu, 2003, p. 129.

apariţiei sale. Sunt lucrările Tatălui manifeste în actele Fiului: „Tatăl – Care rămâne întru Mine – face lucrările Lui" (14, 10); le face însă dându-se ca exces al slavei invizibile în raport cu apariţia vizibilă.[17] Ceea ce nu înseamnă că Tatăl nu se dă şi nu apare în Fiul în întregime (Fiul fiind de-o fiinţă cu Tatăl – „Eu şi Tatăl una suntem", [10, 30] –, neconfundându-se totuşi cu acesta), ci faptul că ceea ce apare drept lucrare a Tatălui în minunile-semne ale Fiului se manifestă ca survenire a invizibilului în vizibil („Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl întru Mine", 10, 38). O survenire imprevizibilă, întrucât nicio cauzalitate inteligibilă nu-i prezidează ivirea. „Nu se vede decât ceea ce se arată deja", spune Marion,[18] astfel încât Tatăl se vede şi se arată în Fiul, deşi El însuşi nu arată nimic unei vederi nemijlocite. Singura arătare în vizibil a Tatălui – ca ceea ce apare lucrător în orice act ori semn – se dă ca apariţie intermediată de faptele şi vorbele Fiului: „Nu doar că pe Tatăl L-a văzut cineva, decât numai Cel ce este de la Dumnezeu; Acesta L-a văzut pe Tatăl" (6, 46).[19]

În acelaşi sens, minunea prin care Isus hrăneşte mulţimea înfometată este un semn revelator al credinţei. Cei încredinţaţi de semnul-minune pe care l-au văzut simt deschizându-se în ei chemarea lucrării manifestante în apariţie. Ei caută ceea ce apare, căutându-l pe Isus, intuind arătarea pe care semnul minunii le-a vestit-o. Isus le spune: „Mă căutaţi nu pentru că aţi văzut minuni, ci pentru că aţi mâncat din pâini şi v-aţi săturat" (6, 26). Nu vizibilitatea semnului apariţiei împlineşte

---

[17] De aceea „minunile şi semnele arată smerenia Fiului, care se coboară la nivelul nostru şi ni le dă drept dovezi şi semnale pentru a-i înţelege misterul. Ele oglindesc unul din atributele lui Dumnezeu, arată dorinţa Celui Preaînalt ca, prin coborârea la nivelul nostru, să ne ridice deasupra minunilor şi semnelor" (*Comentariu integral...*, ed. cit., p. 219).

[18] Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 42.

[19] „În virtutea acestei atotputernicii, fiecare cuvânt al lui Cristos e în mod identic o acţiune, iar fiecare din acţiunile Sale, chiar şi atunci când nu e însoţită de niciun comentariu, acţionează ca o revelaţie" (Michel Henry, *Cuvintele lui Cristos*, Ed. Deisis, Sibiu, 2005, p. 131).

căutarea, ci ceea ce apare ca lucrare ce se manifestă în semn. Aici „lucrul" mâncării depăşeşte cu mult intenţionalitatea semnului; intuiţia funcţionează fără greş întrucât în ceea ce se vede pătrunde lucrarea nevăzutului. „Aceasta este lucrarea lui Dumnezeu, ca să credeţi în Acela pe Care El L-a trimis" (6, 29). Vederea rămâne însă captivă în apariţie; ea aşteaptă şi cere minuni în care să creadă: „Dar ce minune faci Tu, ca să vedem şi să credem în Tine? Ce lucrezi?" (6, 30). Ultimele cuvinte sunt deosebit de semnificative. Credinţa nu se întemeiază în minune; nu în semn credem, ca într-un obiect intenţional ce se oferă în suficienţa apariţiei. Semnul – precum minunea – deschide vederea spre nevăzutul care survine în lumină, care el însuşi luminează văzutul. Vedem semnul minunii nu pentru a crede în apariţia ca atare, ci în ceea ce apare, în lucrarea lui Dumnezeu ascunsă, revelată în actele lui Isus. „Ce lucrezi?" este deja întrebarea intuiţiei covârşitoare care trece dincolo de intenţia semnică. „Tatăl Meu vă dă din cer pâinea cea adevărată. Căci pâinea lui Dumnezeu este cea care se coboară din cer şi care dă viaţă lumii" (6, 32-33) – este răspunsul Fiului în cuvintele căruia lucrează voia Tatălui. „Tatăl Meu până acum lucrează; şi Eu lucrez" (5, 17); lucrarea dumnezeiască este veşnică, susţinând şi aducând în actualitate esenţele universale ale lucrurilor prin harul care le îndumnezeieşte pe toate. Faptele lui Isus – ca şi existenţa făpturilor drept chip al Tatălui – sunt ele însele lucrătoare, căci în semnul lor vizibil lucrează voinţa invizibilă a lui Dumnezeu.[20] Semnul pâinii lumeşti, minunea înmulţirii pâinilor nu ar fi văzute şi crezute dacă în ele nu s-ar arăta lucrarea pâinii cereşti, îndestularea credinţei ce hrăneşte o nouă vedere (la fel cum orice fenomen saturat „satură" intuiţia chemătoare).[21] Lucrarea însăşi, remarcă

---

[20] *Cf.* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 2, în *Filocalia*, 3, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 42.

[21] Ceea ce înseamnă, pe de altă parte, că „nimănui nu-i este îngăduit să se ridice la înălţimea puterilor şi a contemplărilor dacă nu se va fi hrănit mai întâi cu semnificaţiile lucrurilor sensibile"; prin urmare „Domnul face foarte bine

A. Scrima, este un „semn de înălţare", un hiper-semn al tainei lucrătoare, o trans-figurare a vizibilului, *paradosis*.[22] Apariţia este însă într-adevăr un *dar* al vederii numai întrucât ceea ce îl face cu putinţă se dă în ceea ce apare, dând viaţă lumii întregi.[23]

Exerciţiul dificil la care se supune Evanghelia ioanică – şi care este în aceeaşi măsură un exerciţiu asumat de comentariu – constă în paradoxul raportului dintre vizibil şi invizibil. Dezvăluirea lui Isus – în semne, acte ori cuvinte – lasă mereu să se întrevadă lucrarea transcendentă a Tatălui, prilejuind întredeschiderea unui alt orizont: „a vedea lumea aceasta în *cealaltă* lume, lumea cealaltă în aceasta de aici – Isus fiind *locul* de prezenţă deschisă, locul de trecere, de « revelare »". Într-adevăr, aşa cum observă A. Scrima, vederea teologală („a vedea în trans-vizibil, graţie văzului teologic") nu e niciodată statică, ea nu fixează un loc nemişcat care o luminează de dincolo. Chiar dacă Isus e văzut în această lume, aici şi acum, vederea e chemată în cealaltă lume, absorbită de nevăzutul care o primeşte la sine şi, prin această chemare, spre locul pe care-l

---

împărţind pâini de orz mulţimii credincioşilor ce-l urmează, pentru ca, după ce se vor îndestula mai întâi, dacă vor fi păzit credinţa pe care au primit-o, să fie aduşi la bucatele spirituale şi mai înalte ale creaţiei raţionale, cu care nu se pot hrăni înainte de a depăşi simţurile trupului şi toate cele pe care le primesc prin ele" (Ioan Scotus Eriugena, *Comentariu la Evanghelia lui Ioan*, VI, 3, Ed. Polirom, Iaşi, 2009, p. 207).

[22] „Darul esenţial este dăruirea însăşi a lui Dumnezeu. Prin cuvântul său, prin opera sa, prin lucrarea sa, Dumnezeu este cel care se dă. (...) *Para-dosis* este un dar care vine « de deasupra » mea şi « pe deasupra », *über-lieferung*. (...) Darul din *para-dosis* are un parcurs prin invizibil, prin non-sensibil, câteodată ascuns". Aşadar, „Dumnezeu nu se mulţumeşte să dea. El îşi înmulţeşte darul, « dă pe deasupra »" (A. Scrima, *Funcţia critică a credinţei*, ed. cit., pp. 111-112).

[23] Un dar de dăruit, căci ceea ce ne este dat ne este luat în actul dăruirii. Numai în această luare – sau dare de sine a ceea ce lăsăm din noi, de la noi – se naşte adevărata eliberare a încercării în orizontul căreia *luăm* fiinţă, la fel cum pentru a vedea în întuneric luăm lumină.

vizează, ea însăşi fiind dis-locată, pusă în criză. Locul luminii este prezenţa lui Isus, vizibilă pentru că deschisă spre realul adevărului ei, înlesnind trecerea spre Dumnezeu. Isus e locul luminat în care se revelează Cristos, Logos-ul Tatălui; strălucirea lui nu orbeşte, ci face să se ivească invizibilul în transparenţă. Prezenţa deschisă deschide vederea, invitându-ne „să nu ne oprim la aparenţă – care e doar vizibilă –, ci să pătrundem dincolo, în realul adevărului lui Isus – care e invizibil, dar care se lasă văzut de îndată ce deschidem ochii ceilalţi, ai credinţei şi ai spiritului". Ochii credinţei „dilată vizibilul prin puterea invizibilului", ceea ce înseamnă că „invizibilul dă relief vizibilului (...). Cu cât sporeşte invizibilul cu atât se adânceşte vizibilul".[24] Ceea ce nu se dă vederii lumeşti se lasă văzut de vederea teologală a celui de-al treilea ochi; iar ceea ce se vede este o prezenţă dilatată a vizibilului însuşi. Brusc, se vede mai bine şi mai mult, nu pentru că invizibilul s-ar diminua pătruns de vizibil ci, dimpotrivă, pentru că lasă să se între-vadă ceea ce altfel rămâne pururi nevăzut, „cele nevăzute ale lui Dumnezeu" (*Rom.* 1, 20), acel veşnic inaparent în care „este ceva şi mai inaparent".[25] Spuneam că Tatăl se dă şi se arată în întregime în prezenţa Fiului, Fiul fiind locul de prezenţă deschisă a Tatălui, dar Fiul stă *în locul* Tatălui, dând loc prezenţei Celui care l-a trimis în lume. Astfel că „Cristos constituie doar ceea ce se poate vedea din Tatăl în locul Tatălui, ceea ce ţine loc în mod vizibil invizibilităţii Tatălui".[26] Or, ceea ce invizibilul lasă să treacă în vizibil – ceea ce apare ca apariţie vizibilă – depăşeşte întotdeauna capacitatea vederii de a intui *tot* invizibilul.[27] Invizibilul Tatălui operant în vizibilitatea Fiului este aparent şi inaparent totodată, vestindu-se „în chip ascuns",

---

[24] Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului...*, ed. cit., pp. 25, 27.

[25] Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, p. 246.

[26] Jean-Luc Marion, *op. cit.*, p. 93.

[27] „Iară de vreme ce aceştia toate sunt puse peste înţelegere, cu o tăcere oarecare, blândă şi cu o dragoste, cu credinţă trebuie să le cinstim şi să le mărim" (Antim Ivireanul, *Didahii*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1983, p. 14).

cum spune Sf. Maxim; aparent ca „pecete a Tatălui asupra Fiului”, semn al ne(mai)văzutului (*l'invu*) care se oferă ca dar ochilor credinţei; inaparent însă ca invizibil pur, ca dar dăruit însă niciodată văzut, ca taină necuprinsă a lucrării Tatălui: „ceea ce ochiul n-a văzut” (Sf. Simeon Noul Teolog). Sf. Maxim afirmă cu claritate acest lucru: „Într-o anumită privinţă Dumnezeu şi cele dumnezeieşti pot fi cunoscute; în altă privinţă nu pot fi cunoscute. Poate fi cunoscut prin cele din jurul Lui; dar nu poate fi cunoscut în ceea ce este El însuşi”.[28] Distingând între natură şi atribute, el conferă vederii capacitatea de a le cunoaşte doar pe acestea din urmă, dar chiar şi ele, manifestări sau energii divine, nu pot fi „văzute” decât „într-o anumită privinţă”, adică dintr-un anumit punct de vedere, „atât cât este minţii omeneşti cu putinţă”, „atât cât se poate”.[29] „Atât cât e îngăduit omului să vadă”, spune şi Sf. Simeon, adăugând că dacă „Dumnezeu poate fi văzut prin curăţia inimii, desigur că atunci când se produce curăţia îi urmează şi vederea”.[30]

Cum se împacă în acest context cele două locuri ioanice: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată” (1, 18) şi „Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (14, 9)? Să fie vorba, în primul caz, de nevederea absolută a inaparentului, de necunoaşterea supranaturii divine care e o taină nerevelată pentru ochii omului sau Ioan se referă la faptul că Dumnezeu nu a fost văzut până la venirea lui Isus?[31] Primul loc citat continuă

---

[28] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 7, în *Filocalia*, 2, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 107.

[29] *Ibidem*, II, 26, 27, în ed. cit., p. 73.

[30] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cuvântări morale*, 5. *Condiţia vederii lui Dumnezeu*, în *Filocalia*, 6, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 165-166. *Cf.* şi *Discursuri teologice şi etice*, I, Ed. Deisis, Sibiu, 2001, p. 238.

[31] Eriugena îşi pune aceeaşi întrebare: „ce anume s-a arătat atunci când se spune că Dumnezeu se va fi arătat, fie vizibil, fie invizibil”? Răspunsul pe care-l dă – în consens cu cel al Sf. Maxim şi al Sf. Simeon – este că „Dumnezeu, anume Treimea supremă, nu a apărut vreodată, nici nu apare, nici nu va apărea cuiva în sine. Va apărea astfel în teofaniile sale, adică în apariţii divine, în care Dumnezeu va apărea fiecăruia după mărimea purităţii şi puterii sale”.

astfel: „Fiul Cel Unu-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut". Ceea ce înseamnă că, pe de o parte, Tatăl nu se arată decât în chipul Fiului, iar, pe de altă parte, ceea ce apare în acest chip este o apariţie care se dă vederii omului „pe cât îi e cu putinţă" acestuia să vadă dincolo de aparenţa sensibilă: „Aşa l-am văzut, după capacitatea mea de a-l sesiza".[32] Cuvintele lui Filip adresate lui Isus: „Arată-ne nouă pe Tatăl şi ne este de ajuns" (14, 8) solicită vederea de dincolo de apariţie, fără să intuiască – să creadă – că în orice apariţie ceea ce apare se şi arată totodată. Este un fenomen care *se arată, dar nu poate fi arătat*. În cererea lui Filip se rosteşte nu doar îndeajunsul certitudinii vizibile, ci şi suficienţa necredinţei care, atât timp cât nu crede ce se arată, rămâne în umbra absenţei, confruntându-se (*în* aparenţă) cu o ascundere închisă, fără adânc. Răspunsul lui Isus este elocvent: „De-atâta vreme sunt cu voi şi nu M-ai cunoscut, Filipe? Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl (...) *Nu crezi* (*s.n.*) tu că Eu sunt întru Tatăl şi Tatăl este întru Mine?" (14, 9-10). Este chiar răspunsul ascunderii ce se deschide, ce s-a deschis de fapt fără a fi văzută ca adânc.[33] Invizibilul ce se face vizibil este adâncul ce iese din ascundere, deschizându-se vederii ca Faţă care cere să fie văzută. Ieşind din ascundere la suprafaţa vizibilului, el se manifestă ca adânc deschis al Feţei. Faţă ce cheamă vederea credinţei nu pentru a deschide un adânc al vizibilului ori un alt vizibil mai adânc, ci spre „altul vizibilului" (J.-L. Marion),

---

„L-a făcut cunoscut", adică „l-a arătat în sine, nu în ce priveşte dumnezeirea lui, care este întru totul invizibilă, ci în ceea ce priveşte umanitatea pe care a asumat-o (...). Căci de vreme ce prin sine e invizibil, sufletul omenesc arată prin mişcările sale corporale nu ceea ce este, ci că este" (*op. cit*, I, 25, 26, în ed. cit., pp. 35, 37, 39). Despre aceste locuri, *cf.* André Scrima, *Comentariu integral...*, ed. cit., pp. 25, 217.

[32] *Faptele lui Petru*, apocrife, XX-XXI, *apud* Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme*, Flammarion, Paris, 1983, p. 278.

[33] „Isus oferă nu numai o imagine vizibilă a Tatălui care rămâne invizibil, ci o faţă (vizibilă) a invizibilului însuşi (Tatăl), o imagine vizibilă a invizibilului *ca invizibil*" (J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 94).

spre *ieşirea la vedere* a Celuilalt care se pune mărturie în propria noastră privire. De altfel, Isus răspunsese acestei solicitări chiar înainte ca ea să-i fie adresată: „Dacă M-aţi fi cunoscut pe Mine, şi pe Tatăl Meu L-aţi fi cunoscut; dar de acum Îl cunoaşteţi pe El şi L-aţi şi văzut" (14, 7).[34] Dacă Tatăl apare şi se arată în chipul Fiului, această apariţie se revelează doar în puritatea vederii credinţei; ochii văd „de acum" prin curăţia inimii, prin nepăcătuire şi iubire: „Cel ce Mă iubeşte pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu şi-l voi iubi şi Eu şi Mă voi arăta lui" (14, 21). Credinţa care vede prin iubire trebuie să creadă mai întâi în iubirea vizibilului ce i se oferă; cel ce nu iubeşte ceea ce vede, pe aproapele ce stă în preajma vederii, nu are în vedere nici invizibilul: „cel ce nu iubeşte pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească" (*1 Ioan* 4, 20).[35] Ceea ce nu înseamnă că trebuie să ne oprim „la latura văzută a slujirii trupeşti", la „firea celor văzute", „la ceea ce se vede la suprafaţă",[36] ci să lăsăm vederea în lumina manifestării Fiului în care ea vede pe Tatăl invizibil.[37] Este chiar faţa vizibilă a invizibilului care se oferă, dincolo de suprafaţa aparentă, ca supra-faţă ce apare şi se arată în pura ei revelare de sine.

Prin urmare, auto-revelarea Adevărului (drept Cale a Vieţii) nu se în-scrie în imagine re-prezentativă, în literă vizibilă, nu se întipăreşte decât în *urma* invizibilului în vizibil, ca *semn* al lucrării Duhului. Mai mult, semnul acesta rămâne în lucrare atât timp cât nicio semnificaţie a sa nu se manifestă ca pozitivitate a

---

[34] *Cf. Comentariu integral...*, ed. cit., p. 215.

[35] Aceasta pentru că „iubim mai mult decât înţelegem", ceea ce reprezintă – potrivit lui Hugues de Saint- Victor – misterul în care *suntem* doar „pentru a crede în ceea ce trebuie să iubim şi pentru a iubi ceea ce credem" („Ce trebuie iubit cu adevărat", II, în *Meditaţii spirituale*, ed.cit., p. 91).

[36] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 32, în ed. cit., p. 125.

[37] „Depărtând gândul nostru de la cele văzute, şi mai degrabă înălţându-ne spre slava nevăzută a Dumnezeirii", spune şi Sf. Simeon în *Cuvântări morale*, 3, *Discursuri teologice şi etice*, I, ed. cit., p. 201.

vizibilului.[38] Şi totuşi, el este un semn vizibil al invizibilului, urma unui sens nevăzut ce se oferă vederii. Vizibil şi invizibil, spus şi nespus se întrepătrund în orizontul acestei vederi ce tinde spre desluşirea chipului care se dezvăluie şi nu doar se face văzut, ci dă de văzut prin şi dincolo de ceea ce se vede.[39] Văzul „teologal" se deschide spre paradoxul arătării iconice a invizibilului în vizibil, înfăţişând în mod real – ca exerciţiu fenomenologic radical – „modul cum imediat-vizibilul trebuie prelungit de privirea celui ce ştie să vadă pentru ca, în sfârşit, acest imediat-vizibil să-şi livreze adevăratul chip". Nu vederea este cea care străpunge vizibilul pentru a atinge invizibilul; invizibilul însuşi – ne(mai)văzutul neprevăzut – se oferă vederii, se lasă văzut în revelarea de sine, cheamă vederea pe urmele a ceea ce apare şi se arată. Invizibilul îşi donează vizibilitatea, adevăratul chip, cel în care lucrător e Adevărul; o face însă doar celui ce ştie să vadă, celui care, precum Ioan, e *discipol al văzului*, martor al slavei împărăteşti. „Ce este văzul unui martor?" Este, răspunde A. Scrima, înainte de toate atenţia şi aşteptarea izvorâte din deposedarea de sine; mărturia văzătoare e atentă la trecerea invizibilului prin vizibil, aşteptând ca în apariţia acestei treceri să apară netrecătorul, chipul care ne priveşte şi ne cere privirea: „a vedea înseamnă a atinge o stare de atenţie care e efectul şi fructul acelei deposedări de sine (...). E o stare de atenţie şi totodată de aşteptare pentru a fi umplut de prezenţa lui Dumnezeu. Între cele două cuvinte – aşteptare, atenţie – există de altfel o legătură intimă. În această stare, spiritul martorului se trezeşte către un alt tip de percepţie, către un alt tip de văz (...): e un văz care accede la invizibilul vizibilului, la acel loc unde sunt determinate şi fiinţa şi

---

[38] De aceea, „ţine de esenţa prezenţei să nu fie întotdeauna manifestată" (Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, Union Générale d'Éditions, 10-18, Paris, 1968, p. 210).

[39] „Chipul îmi permite să văd că sunt văzut", spune A. Scrima în *Timpul rugului aprins*, ed. cit., p. 42.

sensul a ceea ce e văzut. De aceea martorul reprezintă o formă de credință pe care am putea-o numi profetică (...); e vorba despre o privire cufundată în ceea ce se află acolo, de față, însă nu e totuşi văzut. Şi astfel, în fiecare clipă, lumea se deschide către locul unde Dumnezeu « este »". Atenția pe care o presupune această stare extatică e chiar reculegerea, o concentrare în sine a tuturor energiilor ființiale; ele se retrag în punctul central în care nimic nu mai e decât aşteptare primitoare, receptivitate disponibilă, resorbindu-se într-o absență care nu înseamnă pasivitate chietistă, ci cuprins epuizat, evacuat de orice înfățişare aparentă, deschis în adânc revărsării prezenței divine. Prezență ce se oferă acestei deposedări de sine în măsura în care ea transformă vederea şi se lasă văzută, trezeşte în vizibil urma strălucitoare a invizibilului. Invizibilul vizibilului este chiar locul în care apariția şi ceea ce apare arată ceea ce dă de văzut, dăruind vederea. În ceea ce e văzut nu se poate distinge ființa care se dă în ceea ce apare de sensul apariției ca atare. Precum Isus care este întru Tatăl, de-o ființă cu acesta şi totuşi persoană distinctă a Treimii, ființa se arată întru sensul ce apare, la fel cum sensul este întru ființa a ceea ce apare. Ceea ce martorul vede este survenirea unui alt sens al lui a fi; aşteptarea acestei transformări ar fi însă inutilă dacă ea nu s-ar însoți cu credința în noua lumină.[40] Credință profetică întrucât ea pre-vede ceea ce altfel este imprevizibil;

---

[40] Martor al slavei revelatului, Sf. Pavel nu crede pentru că vorbeşte, ci vorbeşte pentru că crede: „Crezut-am, pentru aceea am grăit" (*2 Cor.* 4, 13), căci el umblă „prin credință, nu prin vedere" (*2 Cor.* 5, 7). Ceea ce i-a făcut pe apostoli şi pe profeți martori ai revelației lui Dumnezeu este „lucrarea şi mesajul lui Dumnezeu. Mai întâi ei au crezut în ele şi apoi au şi vorbit despre ele" (Karl Barth, *Dogmatica Bisericii*, Ed. Herald, Bucureşti, 2008, p. 100). Opunându-se *Eului*, constituit martor luminos, „subiectul rămâne lucrătorul adevărului, dar nu se poate pretinde producătorul lui. (...) Căci martorul nu dispune de niciun punct de vedere dominant asupra intuiției care-l inundă; în spațiu, fenomenul saturat îl înghite cu potopul său intuitiv; în timp, îl precedă cu o interpelare mereu deja prezentă" (Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donației*, ed. cit., p. 346).

imprevizibilul însuşi se autocreează autorevelându-se în ochii credinţei. Credinţa prevesteşte ceea ce este dincolo şi totuşi de faţă, de faţă şi totuşi încă nevăzut. Ceea ce martorul vede este ne(mai)văzutul vizibilului, acel „loc" viu în care Dumnezeu se revelează ca ascundere (doar în acest sens, apofatic, „respingerea cunoaşterii", pe care A. Scrima o echivalează nevederii feţei lui Dumnezeu, atinge ceea ce J.-L. Marion numeşte „privilegiul necunoaşterii", revelaţia invizibilului ca invizibil). De aceea cunoaşterea prin mărturie este o viziune eshatologică a limitei vizibilului, acolo unde ceea ce sfârşeşte şi închide vederea arată un nou început, ieşirea la vedere, adică împlinirea celor ce se văd în ne(mai)văzutul fiecărei clipe în care Dumnezeu *este*. „Martorul vede (...) un fel de *eshatologie în act*", mărturia sa fiind mărturisirea revelaţiei ca noutate a Vieţii, ca libertate de a vedea, de a dărui vederea şi de a da de văzut: de *a fi de faţă*.

2. Înălţimea Feţei şi scara înţelegerii

„Cum anume poate pregăti Dumnezeu însuşi pentru vizibilitate ceea ce este invizibil pentru orice spectacol al propriei Sale slave?", se întreabă J.-L. Marion.[41] Cu alte cuvinte, cum se dăruieşte Dumnezeu recunoaşterii în chipul lui Isus, ca invizibil ce se dă vederii? Pentru a putea răspunde, să comentăm, împreună cu A. Scrima, cele patru apariţii ale lui Isus consemnate de Evanghelia lui Ioan în ultimele sale capitole (20-21). E vorba de evenimentele petrecute începând cu „ziua întâia a săptămânii" (duminica Învierii) până la arătarea de „după acestea", la Marea Tiberiadei.

1. Prima apariţie din ziua Învierii ne confruntă cu ceea ce s-ar putea numi *revelaţia mormântului gol*. Ea cuprinde trei secvenţe sau trepte ale înţelegerii.

---

[41] *Crucea vizibilului...*, ed. cit., p. 107.

Cea dintâi treaptă (20, 1-10) reprezintă o pregătire a vederii invizibilului transcendent care se arată în chipul vizibilului. Primul lucru *văzut* de Maria Magdalena este piatra ridicată de pe mormânt. Precum în episodul învierii lui Lazăr (11, 39), piatra ridicată este „ultima piedică din faţa « văzului »" care a fost îndepărtată, ultima limită a vizibilului care se ridică în faţa intervenţiei invizibilului. Deocamdată însă vederea nu îndrăzneşte să-şi urmeze chemarea; şocul confruntării cu nemaivăzutul este prea mare pentru ca ochiul să meargă mai departe decât este obişnuit să vadă. Cu toate că e ridicată, limita există încă în lăuntrul vederii, astfel încât vederea însăşi trebuie să se ridice, delimitându-se de aparenţa vizibilului. Vederea încă nu vede, în ea nu s-a trezit privirea nevăzutului care o priveşte. „A vedea, spune Marion, nu cere nici alegere, nici decizie, este suficient să se expună rostogolirea începută fără încetare a vizibilului", aşa cum Maria vede cu ochii trupului piatra ridicată, fără să aleagă ea însăşi în trupul vizibilului, aleasă însă între toţi de imprevizibilul ce se ex-pune. „Pentru a vedea, e de ajuns să ai ochi. A privi cere mult mai mult: trebuie să discerni vizibilul de el însuşi".[42] Discernământul este chiar con-centrarea sau deposedarea de sine prin care cel care priveşte ştie să deosebească duhul şi litera, „raţiunea şi ceea ce se vede la suprafaţă", ajungând la „dibuirea" lui Dumnezeu prin eliberarea de literă şi de suprafaţa văzută a lucrurilor.[43] Vederea Mariei rămâne în pragul privirii ce rezistă inflaţiei nevăzutului. Dimpotrivă, Petru şi Ioan („celălalt ucenic") fac un pas mai departe. Ioan nu se opreşte la limita vizibilului, acolo unde întreaga povară a nevăzutului pare să strivească vederea; el nu ridică ochii ci, aplecându-se, cu smerenia credinţei care se închină feţei nevăzute, „a văzut giulgiurile puse jos, dar n-a intrat" (20, 5). Petru, în schimb, intră şi vede acelaşi lucru (20, 6). Amândoi văd urma pe care invizibilul o lasă

---

[42] Jean-Luc Marion, *În plus...*, ed. cit., p. 69.

[43] *Cf.* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 32, în ed. cit., pp. 125-126.

în vizibil, semnul pe care îl lasă vizibilului pentru a fi recunoscut drept ceea ce trebuie văzut. Fără să se facă văzut, el lasă şi dă de văzut, la fel cum lasă şi dă de înţeles. Giulgiurile, spune A. Scrima, „sunt vestigiile rămase de partea noastră, de « partea aceasta » a vieţii, lăsate de trupul înviat care a trecut « dincolo » de toate. Atâta conţine mormântul gol: urma şi atestarea ştergerii morţii". Giulgiurile văzute nu sunt ca atare decât urma vieţii ce rămâne în pofida morţii, urmă ce trebuie văzută întrucât ea arată înfrângerea morţii. Intrarea în mormânt nu înseamnă păşirea în golul de dincolo de vizibil, căci mormântul nu e gol în adevăratul înţeles al cuvântului; intrarea în lumina Învierii presupune golirea vederii de întregul vizibilităţii aparente, dobândirea unui alt văz, care la drept vorbind nu pătrunde în nevăzut, ci se lasă pătruns de darul invizibil pe care deja îl intuieşte. Dacă Ioan „a văzut şi a crezut" (20, 8), aceasta pentru că ceea ce se arată vederii concentrate în privire întemeiază credinţa în nevăzutul unei lucrări care semnifică, se dă ca semn lucrător. În ceea ce vede, Ioan crede ceea ce nu vede; „totul devine limpiditate primă, nemijlocită", „o intuiţie globală", „înţelegere fulgurantă": Ioan „*vede* şi primeşte astfel noua comunicare a Domnului său". Vizibilul primeşte la sine invizibilul, oferindu-se ca loc al revelaţiei. Dezvăluire (*apokalypsis*) care este în acelaşi timp înţelegere a paradoxului Învierii; revenirea la Viaţă a lui Isus presupune atât retragerea din lume, lume „goală" precum un mormânt părăsit, cât şi rămânerea lui în „giulgiul" lumii, în semnele care nu încetează să arate lucrarea nevăzută a Vieţii. De aceea, „apocalipsa" pe care Ioan o trăieşte în faţa mormântului este o primă revelaţie eshatologică; ceea ce se vede sfârşeşte la hotarele acestei lumi, dar tocmai în acest sfârşit se arată nesfârşirea lumii, „resurecţia totală a creaţiei şi venirea Domnului". Prin urmare, mormântul nu e gol, ci plin de urmele dispariţiei.[44] Trebuie ca ceva să dispară din vedere pentru a putea să

---

[44] Despre urma mormântului gol, ca *apariţie* a urmei, *cf.* *Timpul rugului*

apară, să răsară în ochi. Dar urma nu arată în primul rând că ceva nu mai e, că nu e decât ceva lăsat în urmă; mai degrabă în urmă *se arată* ceea ce nu e, dar se arată într-o asemenea lumină încât se lasă văzut mai bine în absenţa întipărită în vizibilul invizibilului decât în prezenţa pură a vizibilităţii sale imediate.

Treapta următoare (20, 11-13) marchează un nou pas în adâncul înţelegerii văzătoare. Ca şi Ioan (20, 5), Maria din Magdala se apleacă spre mormânt, închinându-şi vederea slavei nevăzutului. De data aceasta, ea nu mai dă înapoi în faţa ridicării vălului care îi acoperea ochii căutând în dispariţia lui Isus o cauză lumească. Ea se apleacă şi, cu ochii înlăcrimaţi de suferinţă dar şi de speranţă, vede: „Şi a văzut doi îngeri în veşminte albe şezând, unul către cap şi altul către picioare, unde zăcuse trupul lui Isus" (20, 12). În faţa vederii nu mai apar acum semnele întipăririi invizibilului în vizibil, ca urme ale trecerii de la văzut la nevăzut; ceea ce apare arată privirii trecute dincolo limitele lumii de dincoace. Cei doi îngeri, fiinţe intermediare, stau în locul trupului dispărut al lui Isus, dezvăluindu-i parcă o nouă măsură, nemăsura staturii lui Cristos. Atât e trupul lumii care zace aici şi acum; hotarele sale se întind între capul şi picioarele lui Isus.[45] Dar în limitele văzute se întrevede nelimitarea nevăzutului. Între cei doi îngeri nu e nimic, nu se vede decât absenţa trupului dispărut. Şi atunci, ce arată ei limitând vizibilul ce nu se vede? Faptul că în ceea ce nu se vede transpare prezenţa nemăsurată a nevăzutului, a ne(mai)văzutului a cărui trans-apariţie se face vizibilă, cu toate că – în limitele aparenţei – nu e nimic de văzut. Între cei doi îngeri se deschide o poartă nevăzută, prin care privirea

---

aprins, ed. cit., pp. 67-68.

[45] Adică între „raţiunea teologiei referitoare la dumnezeirea lui Cristos" şi „cea a iconimiei referitoare la întrupare" (Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 139). Îngerii sunt astfel „raţiunile naturale ale lucrurilor contemplate în duh, ce vestesc în tăcere pe Cuvântul atotcauzator" (*ibidem*, 138).

Mariei trece dincolo, în căutarea Domnului dispărut. Ea parcurge astfel calea de la dispariţia lui Isus la apariţia lui Cristos, din adevărul văzut al lumii în adevărul lărgit al credinţei. Căci, aşa cum spune M. Henry, „nici Cristos, nici Cel care L-a trimis nu se arată în adevărul lumii. În adevărul lumii există Isus"; „lui Cristos îi este cu neputinţă să se arate în lume *ca Cristos*"; „nu există acces la Cristos decât în viaţa şi adevărul care îi sunt proprii".[46] Acest nivel al revelaţiei Mariei constă ca atare în vederea adevărului nevăzut care, prin puterea iubirii şi a pătimirii, se arată credinţei. Brusc, golul se umple de Viaţa care, în chiar locul suveran al morţii, se dăruieşte vederii. „Ioan, subliniază A. Scrima, ne pune iarăşi în faţa unicităţii învierii: a faptului că cel înviat se situează acum în locul său propriu şi că nu mai poate fi perceput ca o realitate a lumii de jos. Trebuie deci ca el însuşi să se facă recunoscut". Vederea nu mai e pusă acum în slujba cunoaşterii; ea e chemată să recunoască adevărata identitate a Celui înviat, cât şi locul său propriu care, în mod profund semnificativ, se arată în lumină – în lumina Vieţii – nu altundeva ci tocmai în trupul vlăguit al morţii. Maria caută trupul lui Isus, prezenţa sa lumească pe care a cunoscut-o; Isus se face însă recunoscut de dincolo drept Cristos, prezenţă care, deşi necunoscută, se impune cu puterea de-la-sine-cunoscutului, cu acea pregnanţă strălucitoare a Adevărului care izbeşte vederea, rănind-o iremediabil.

Trebuie să ne oprim acum asupra unui aspect adânc revelator, întrucât el dezvăluie capătul de sus al vederii omeneşti şi, în acelaşi timp, căpătâiul ei. Vederea la care a ajuns Maria din Magdala urcând cele două trepte ale deposedării de sine mai are de trecut în final o a treia încercare, capitală, un ultim nivel pe scara înţelegerii (20, 14-18). După vederea exterioară a pietrei ridicate şi vederea interioară a îngerilor, suntem martorii vederii întoarse în urmă. Se cuvine să subliniem însă un fapt din păcate necomentat de Părintele Scrima: Maria întoarce

---

[46] Michel Henry, *Eu sunt Adevărul*, ed. cit., pp. 144, 145, 139.

capul *de două ori* pentru a vedea: „ea s-a întors cu faţa şi a văzut pe Isus stând, dar nu ştia că este Isus" (20, 14); „întorcându-se, aceea I-a zis evreieşte: Rabuni! (adică, Învăţătorule)" (20, 16). Ce semnificaţie au cele două întoarceri şi, mai ales, ce se întâmplă *între* ele?

Să remarcăm de la bun început că prima întoarcere a feţei este însoţită de o vedere care încă nu ştie să privească dincolo. Ceea ce apare în faţa vederii este o faţă care cere să fie privită, nu faţa unui om oarecare, ci supra-faţa hristică ce se oferă intuiţiei ca surplus, preaplinul nevăzutului ce apare în lumină. Altfel spus, nu se dă ca spectacol vizibil, ci se arată întrucât „faţa vorbeşte".[47] Ea se manifestă unei alte feţe care o caută fără să întrevadă în ea Cuvântul ce vine de dincolo de aparenţă şi de formă, fiind – cum spune Lévinas – „o deschidere în deschidere". Faţa lui Cristos „desface forma de orice *fiind* când intră în imanenţă", ea de-formează fiinţarea însăşi, deoarece manifestarea transcendentului în imanent deschide imanentul spre ceea ce el niciodată nu a fost, fisurându-i semnificaţiile. Ceea ce faţa transcendentului spune se dă ca ex-(s)punere într-un imanent răvăşit, *întors* pe dos de ce îi este dat să vadă (este privirea răsturnată sau „perspectiva inversă" invocată de Pavel Florenski).[48] Pe de altă parte însă, când se expune ca temă, faţa „se disimulează deja".[49] „Epifania feţei" arată un eveniment paradoxal, căci ceea ce apare e mai intens decât apariţia ca atare; faţa vorbeşte *mai mult* decât spune ceea ce se vede. Ceea ce se vede este, după Maria, nu Cristos care o întâmpină de dincolo, ci „grădinarul" pe care îl cunoscuse dincoace: „Ea, crezând că este grădinarul, I-a zis: Doamne, dacă

---

[47] Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Paris, 2000, p. 51.

[48] Privirea celui care-şi înalţă faţa întunecată către Faţa de lumină suportă o răsturnare sau o întoarcere-inversiune, devine receptacolul privirii prin care Dumnezeu priveşte lumea (*cf.* Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, ed. cit., pp. 273, 276).

[49] E. Lévinas, *op. cit.*, p. 51.

Tu L-ai luat, spune-mi unde L-ai pus şi eu îl voi ridica" (20, 15). Deşi e deschis în deschiderea feţei, cuvântul omenesc nu urmează Cuvântul transcendent în intrarea sa în imanent. „Spune-mi unde L-ai pus", cere el, nevăzând că El *este* pus în faţă, se pune ca faţă nu unei alte vorbiri, ci ascultării, liniştii sensului. „Eu îl voi ridica", spune el; dar Cuvântul este *deja* ridicat deasupra oricărei vorbiri, rostindu-se de dincolo, dintr-o altă lumină. În faţa spre care se întoarce faţa Mariei, ceea ce apare se disimulează în propria apariţie; nu se arată decât ca ascundere deschisă, ca inaparent ce *se dă* pe faţă. Dar vederea primă, a originarului – şi ultimă, a celor ultime – presupune o dublă întoarcere; nu doar o frângere a pâinii pământeşti, ci şi o răs-frângere (euharistică) a pâinii cereşti. Spuneam că funcţia semnului e de a arăta în vizibil lucrarea imprevizibilă a invizibilului. Faţa însă nu e un semn ori o figură, imagine re-prezentativă a unui obiect. Faţa se dă pe faţă nu numai pentru că vorbeşte, ci pentru că vorbirea ei cheamă. Este, după J.-L. Marion, însăşi „icoana care îşi impune chemarea": „Maria!". A doua întoarcere nu doar se deschide feţei ce cheamă, ci o ascultă, o primeşte la sine, se oferă acestei oferiri. „Epifania feţei este *vizitare*",[50] între-vedere, pătrundere a nepătrunsului în lumina unei priviri căreia îi vorbeşte, pe care o cheamă şi o înalţă la bucuria recunoaşterii. Vederea primeşte imprevizibilul ca „dar făcut ochilor care nu-l aşteptau".[51] Dacă a privi înseamnă a primi (*voir, c'est recevoir*), aceasta pentru că ceea ce se primeşte este neprevăzutul feţei care ne priveşte, pe care vederea nu a cunoscut-o, însă privirea o recunoaşte: „Rabuni!". Ne întoarcem, precum Maria, chemaţi de ceea ce ne solicită privirea, dar în *vederea* unei priviri de dincolo (la fel cum, mai târziu, Petru se va întoarce pentru a-l vedea pe Ioan în adevărata sa lumină: „întorcându-se, Petru a văzut venind după el pe ucenicul pe care-l iubea Isus", 21, 20). Ceea ce privirea sesizează

[50] *Ibidem.*
[51] Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului...*, ed. cit., p. 74.

întrece insesizabilul închis vederii, căci vizibilul *se întoarce* în el însuşi cu toată forţa imprevizibilului. Privirea este astfel un văz intuitiv, ca atare o vedere care nu cunoaşte ceea ce vede, ci recunoaşte în ceea ce se dă spre a fi văzut survenirea paradoxală a unui rost nevăzut.[52] „Recunoaşterea lui Isus de către Maria, observă A. Scrima, este şi ea, totodată, fulgurantă, iar nu rezultatul unui proces logic. Exclamaţia ei face aproape corp cu clipa", cu clipa de faţă. „Totul se petrece la limita între cele două lumi, lumea de jos şi cealaltă lume, unde Isus *s-a întors* (*s.n.*) şi care, de aceea, rămâne de acum înainte deschisă". Iată că a doua întoarcere, cea recunoscătoare (o re-vedere lărgită), urmează de data aceasta întoarcerea-înălţare a lui Isus, re-întoarcerea la locul său propriu, drept Cuvânt al Tatălui. Răsucirea întregii fiinţe către Faţa Adevărului (şi putem desluşi aici o preacunoscută sugestie platoniciană) este în acelaşi timp o ridicare a privirii spre ceea ce o priveşte,[53] deschiderea văzului în faţa invizibilului şi înălţarea sa răspunzătoare în lumina chemării. Ceea ce pune în vedere o relaţie dezechilibrată cu Infinitul, şi anume „felul în care Inegalabilul priveşte finitul şi care e, poate, ceea ce Descartes numea Ideea Infinitului în noi".[54] Întorcându-şi faţa atinsă de slavă, vederea „atinge" Faţa ne(mai)văzutului, se învăluie în dezvăluirea sa imprevizibilă.

„Această faţă invizibilă, dar privind, se întreabă J.-L. Marion, pot eu să o ating în schimb ca atare, fără a o coborî la rangul unui vizibil constituit şi obiectivat, respectându-i invizibilitatea şi salutând fenomenalitatea ei proprie, pe scurt privind-o aşa cum ea mă priveşte?".[55] Cu alte cuvinte, în contextul discuţiei noastre, poate privirea omului care a atins

---

[52] „Apariţia « para-darului », *paradosis*. Când omul primeşte prin acel « dincolo », prin acea « întoarcere », având credinţă, el este « răsturnat », (...) regenerat, născut din nou" (A. Scrima, *Funcţia critică a credinţei*, ed. cit., pp. 112-113).

[53] În acest sens, înălţarea privirii corespunde cu ridicarea „ochilor inimii" (Ioan Scotus Eriugena, *op. cit.*, VI, 1, în ed. cit., p. 199).

[54] Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1997, p. 169.

[55] Jean-Luc Marion, *În plus...*, ed. cit., p. 140.

înălţimea Feţei ce i se arată să o atingă în vizibilitatea sa fenomenală, fără să-i rănească invizibilitatea? Faţa este abordată potrivit intenţiei celui care o priveşte; aşa cum ea nu poate fi privită decât dacă e primită în deposedarea totală a celui ce priveşte – şi a privirii înseşi care se lasă pătrunsă de o altă privire –, ea cere să nu fie posedată. „Nu te atinge de Mine" (20, 17), îi spune Isus Mariei, căci Faţa Domnului nu poate fi atinsă, nu poate fi privită decât din depărtare, cu toate că ea însăşi e aproapele nostru cel mai intim. „Cel ce socoteşte pe Domnul ziditor numai al celor ce sunt supuse naşterii şi stricăciunii – explică Sf. Maxim Mărturisitorul – Îl ia în chip greşit drept un grădinar, asemenea Mariei Magdalena. De aceea, spre folosul aceluia se fereşte Domnul de atingerea lui, întrucât pentru el încă nu s-a putut sui la Tatăl. (...) Căci ştie că cel ce se apropie de El cu o asemenea prejudecată coborâtă se vatămă".[56] E „un punct de vedere venit de altundeva care-mi impune unghiul său de vedere",[57] vederea de dincolo care ne atinge în adâncul nostru, fără ca noi să-i putem întoarce atingerea. „Există *de acum înainte* (*s.n.*) un alt mod al intimităţii, afirmă A. Scrima, al proximităţii cu cel care este, de acum înainte, « sus » şi « de sus »". E vorba de o proximitate cu celălalt versant al realităţii, cu faţa ei nevăzută. Suntem aproape de ea, o vedem în lumina slavei, îi ascultăm chemarea; şi totuşi, cu cât privirea ei pătrunde mai adânc în fiinţa noastră, transcendenţa sa nu e compromisă; dimpotrivă, cu atât mai mult ea se păstrează în nevedere, în neatingere.[58] Perspectivă care nu pleacă de la

---

[56] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice*, 2, 45, în *Filocalia*, 2, ed. cit., pp. 182-183.

[57] J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 137.

[58] „Dumnezeu este întotdeauna mai mare în nelimitarea sa pentru a fi căutat de fiecare dată când l-am aflat sau am crezut că l-am întrezărit (*ut inventus quaeratur immensus est*). Închide în sine inexprimatul care face cu putinţă orice exprimare" (Jad Hatem, *La Rosace. Prolégomènes à la mystique comparée*, Éditions du Cygne, Paris, 2008, p. 19). Căci „a-l găsi – spune Sf. Grigorie de Nyssa – înseamnă a-l căuta mereu; într-adevăr, nu sunt două lucruri să-l

lipsa de relaţie cu un insuportabil inaccesibil, dar nici de la relaţia orizontală a celuilalt egalabil, ci de la transcendenţă, acces vertical, trezire la o înălţime care ne fură pământul de sub picioare.[59] Ridicare a vederii la înălţimea Feţei care iese la vedere, dând de înţeles că dă ceva de neatins cu simpla vedere la nivel: un superlativ absolut. A înţelege înseamnă aici a te lăsa atins de înţeles, cuprins de comprehensibil, a primi fără a atinge ceea ce ţi se dăruieşte. Ceea ce privirea Mariei primeşte în dar e însuşi ascunsul deschis al feţei care o priveşte, revelarea vieţii imprevizibile a invizibilului. Purtând icoana vie a chemării în privire, ea o încredinţează fraţilor întru credinţă: „Şi a venit Maria Magdalena vestind ucenicilor că a văzut pe Domnul" (20, 18). Mărturisirea vederii nu e altceva decât aducerea la vedere a celorlalţi; vederea nu e deplină – mărturisitoare a Adevărului – dacă nu e împărtăşită, con-simţită. Ea arată ucenicilor „drumul către o altă dimensiune decât cea a lumii", şi totuşi „totul rămâne, în aparenţă, *ca înainte* (*s.n.*)". Vederea mărturiseşte un chip ne(mai)văzut, drept cale de urmat şi adevăr ce cheamă la vedere; în ea se vesteşte însuşi Vestitorul, Cuvântul Vieţii care ne atinge viaţa. *Ca înainte*, în aparenţa manifestării, ceea ce apare face corp comun cu propria sa apariţie. *De acum înainte* însă, în apariţie, faţa lumii se topeşte în faţa lui Isus.

2. Prima apariţie a lui Isus în mijlocul ucenicilor (20, 19-25) are loc în aceeaşi zi de duminică, spre seară. „A venit Isus şi a stat în mijloc" (20, 19), pentru a fi văzut de toţi cei

---

căutăm şi să-l găsim, ci ceea ce obţinem căutându-l este chiar actul de a-l căuta" (*In Eccl.*, hom. 7, n. 6).

[59] Aici, într-adevăr, „Înaltul este un cifru esenţial al transcendenţei", căci, pe de o parte, „Înălţimea lui Dumnezeu se manifestă cel mai bine prin pogorârea sa în care El rămâne totuşi Înaltul-Desăvârşit" iar, pe de altă parte, „doar înălţimea lui Dumnezeu poate « garanta » că înălţarea creaturii nu se preschimbă în disoluţie" (Miklos Vetö, *Philosophie et religion*, L'Harmattan, Paris, 2006, pp. 114, 81, 87).

adunaţi în lumina aceleiaşi credinţe. Locul central pe care îl ocupă e menit să absoarbă privirile, mijlocindu-le accesul spre noua viaţă care se arată. Apariţia aceasta e absolută, fără rest, întrucât ceea ce apare se arată şi se dă totodată. Apariţia nu e un dar decât în măsura în care ea se donează în ceea ce apare arătându-se. „Isus se face văzut", spune A. Scrima, „El se arată"; arătarea lui însă – trebuie precizat – comportă o dublă semnificaţie a manifestării. Fiinţa care se arată *se lasă* văzută; a te lăsa văzut înseamnă a te da vederii, a da de văzut. Vederea celorlalţi e astfel întâmpinată – deschisă chiar – de ceea ce se lasă văzut. Dar această primă semnificaţie a arătării nu e îndeajuns de vizibilă pentru a se impune ochiului orbit de apariţia imprevizibilului. De aceea, Isus ţine să îşi arate propria arătare, să facă vizibil ceea ce se arată învăluit în invizibil: „le-a arătat mâinile şi coasta Sa" (20, 20). Între „a venit Isus" şi „le-a arătat mâinile şi coasta Sa" se înscrie saltul de la prima la a doua semnificaţie a arătării. Faptul că El a venit şi a stat în mijloc încă nu e o garanţie a vederii, sau – dacă totuşi e – nu se iveşte în vizibil cu forţa apariţiei invizibilului. Venirea lui Isus nu e survenire decât în a doua sa arătare care întăreşte manifestarea; stând în mijloc, El inter-vine drept dezvăluire, eliberare şi con-centrare a vederii. Abia acum „s-au bucurat ucenicii, văzând pe Domnul" (20, 20). Ce văd ei de fapt? Nu apariţia ca atare a lui Isus care li se dă în puritatea esenţială a ceea ce apare, ci ceea ce li se arată. Ei îl văd pe Domnul *în* mâinile şi *în* coasta Sa; Domnul li se arată în semnele care îl arată. Semnificantul vizibil înfăţişează vederii semnificatul invizibil; la rândul lui, semnificatul îşi dezvăluie invizibilitatea într-un semnificant care îl prezintă în vizibil. „Era neapărat nevoie, comentează A. Scrima, ca cel înviat să înceapă prin a oferi mărturia înscrisă în acest corp (...): crucea e cea care « semnează » acum adevărul învierii". Semnul semnificant este astfel *urma* propriului semnificat; nu este însă un semn lăsat în urmă, ci însăşi manifestarea strălucitoare a semnificatului.

Ceea ce apare în apariţia semnelor mâinilor şi coastei arată ceea ce se lasă văzut, se arată drept prezenţă reală a Celui înviat. El „se manifestă numai şi numai pentru a confirma această situare, pentru a marca deschiderea în sfârşit operată între « jos » şi « sus »”. E, într-un fel, o confirmare mărturisitoare a propriei afirmări, căci Isus nu apare ca imagine reprezentativă, ci ca Cel ce este în spaţiul şi în timpul nostru. În semnele apariţiei sângerează Adevărul crucificat şi înviat, vorbeşte triumful vieţii care cu moarte a călcat moartea. Cel trimis – şi recunoscut drept Cristos – transmite ucenicilor Duhul mângâietor (20, 22), căci, lăsându-se văzut, El le comunică misiunea „de a lăsa să opereze Duhul”. Semnele vederii Fiului nu s-ar împlini, nu ar rodi în acte de credinţă dacă ele nu ar fi însufleţite de lucrarea Tatălui, de Duhul Sfânt care „face toate lucrurile limpezi, cognoscibile”. Duhul limpezeşte lumea lucrând întru Tatăl, la fel cum Fiul arată pe Tatăl mărturisind în Cuvânt, în semnele transparente ale Vieţii. De aceea, cuvintele lui Cristos „sunt duh şi sunt viaţă” (6, 63)[60]; ceea ce ele rostesc arată lucrarea noii Vieţi, „lumina invizibilă” ascunsă vederii lumeşti, dăruită însă vederii duhovniceşti: „Vedeţi în duh ceea ce nu puteţi vedea cu ochii”.[61] Este vorba, comentează Henry Corbin, de „un caz de viziune teofanică, adică de percepţie prin organul vederii lăuntrice”.[62]

Faptul că Toma nu e de faţă, deci nu trăieşte bucuria vederii şi nu primeşte binecuvântarea suflării Duhului, nu e lipsit de semnificaţie. Ioan vrea să ne arate, prin comparaţie, ce înseamnă a nu împărtăşi revelaţia survenirii hristice, aşadar a

---

[60] „Pentru a le înţelege, este nevoie de Duhul, este nevoie de credinţa care depăşeşte ceea ce este văzut, depăşeşte trupul. Trupul pe care vi-l dau nu este un trup natural. Acest trup natural nu foloseşte la nimic, ci trupul spiritualizat, care a primit viaţă prin Duhul Sfânt, datorită crucii” (*Comentariu integral...*, ed. cit., p. 92). Despre cele două trupuri – real sau natural şi spiritualizat sau al milostivirii –, *cf. ibidem*, p. 90.

[61] *Faptele lui Petru*, în *op. cit.*, p. 278.

[62] Henry Corbin, *op. cit.*, p. 278.

nu crede ceea ce nu se vede: „Deci au zis lui ceilalţi ucenici: Am văzut pe Domnul! Dar el le-a zis: Dacă nu voi vedea, în mâinile Lui, semnul cuielor, şi dacă nu voi pune degetul meu în semnul cuielor, şi dacă nu voi pune mâna mea în coasta Lui, nu voi crede" (20, 25). Mărturisirea vederii altora e insuficientă pentru a naşte propria vedere. De fapt, vederea nu poate depune mărturie, căci nu se poate mărturisi pe sine; ceea ce alţii văd nu se vede şi în ochii ce nu sunt de faţă. Doar cuvântul (hermeneutica) e în stare să mărturisească celorlalţi ceea ce ne-a fost dat să vedem.[63] De aceea, „am văzut pe Domnul!" nu e decât o mărturie indirectă, prin intermediul cuvântului care stă în locul vederii. Cuvântul însă nu vede şi, cu atât mai puţin, nici nu dă de văzut. Astfel că, la nivelul logicii discursive – sau la *prima* vedere –, răspunsul lui Toma e perfect justificat. Începe să-şi piardă însă din justificare în momentul în care îl transpunem la un alt nivel, încercând să introducem o diferenţă între semnele arătate de Isus şi cele la care se referă Toma. Sunt oare aceleaşi semne invocate aici? În aparenţă da, în ambele cazuri fiind vorba de urmele crucificării. Dar urmele pe care le arată Isus ucenicilor sunt semnele în care se dăruieşte prezenţa invizibilului; semnul nu e doar semn-ificare, arătare a ceva care ne priveşte şi se arată privirii, ci şi ivire în lumină a ceea ce este, a unui adevăr imprevizibil care se dăruieşte şi cheamă la dăruire.[64] A vedea înseamnă acum a recunoaşte, iar a recunoaşte se deschide în a mărturisi. Semnificantul vizibil operează în virtutea lucrării semnificatului; în semn nu apare şi nu se arată altceva decât însăşi natura celui în-semnat, semnătura prezenţei invizibilului

[63] „Desigur, invizibilul nu se oferă aici într-un spectacol vizibil tuturor în mod nemijlocit şi fără mijlocirea unei hermeneutici, ci se dă spre a fi recunoscut printr-un anumit lucru vizibil pe care-l investeşte în mod supraabundent şi ca pe semnul fără rest al întipăririi sale" (J.-L. Marion, *Crucea vizibilului*, ed. cit., p. 115).

[64] Căci „semnul este un lucru care, în afara impresiei pe care o transmite simţurilor, cheamă în minte altceva din sine" (Sf. Augustin, *De doctrina christiana*, II, 1).

în vizibil.[65] Dimpotrivă, pentru Toma, semnul e pus în absență, nu numai întrucât nu e văzut, un pur referent *in absentia*, ci fiindcă nu se arată, nu se dă celui absent. Am văzut că privirea nu poate atinge înălțimea Feței Domnului; fără să fie atins de ceea ce i se arată – căci absent din fața apariției –, Toma dorește să atingă. „Nu te atinge de Mine!" ar fi putut să sune și interdicția adresată lui. A atinge, a pipăi semnul înseamnă a avea contact direct cu trupul, a dobândi certitudinea materială nemijlocită, „sensul concret însuși". Vederea – și credința – lui Toma se întemeiază pe atingere, nu pe recunoaștere ci pe cunoașterea semnului vizibil. Urmând sugestiva distincție pe care A. Scrima o face între credință și crezare (similară celei dintre *foi* și *croyance* la Gabriel Marcel), putem spune că Toma dă crezare fără să se lase dăruit de credință.[66] Or Isus nu se oferă atingerii ci vederii, unei vederi atinse de intangibil. Mâna lui Toma aproape că ar dori să se unească cu mâna străpunsă a Celui crucificat; vederea lui se adună întreagă în degete, confiscată de imediatul manifestării. Este nevederea necredinței în invizibilul care își arată fața, dăruindu-și prezența până – ori mai ales – în adâncul absenței.[67] Este un

---

[65] „Semnificatul este în Dumnezeu *în întregime* și cu tot ceea ce îl constituie pentru intelect, din punct de vedere formal" (Jacques Maritain, *Grandeur et misère de la métaphysique*, în *Le Roseau d'or, œuvres et chroniques*, Librairie Plon, nr. 5, 1925, p. 168). Dar deși semnificatul este în întregime în Dumnezeu, Dumnezeu nu este în întregime în semnificație, căci aceasta nu acoperă decât ceea ce în lucruri poate fi abstras ca semn, o perfecțiune care, formal, semnifică pentru și în intelect. Semnificatul divin transcende semnificația, iar acest *infinit mai mult* sau exces semnificant se dă în semn ca lucrare vie, însuflețitoare.

[66] Cu referire la deosebirea între *foi* (credință) și *croyance* (crezare, încredințare sau pur și simplu credințele capitalizate ori instrumentalizate ale certitudinii), *cf.* André Scrima, *Funcția critică a credinței*, ed. cit., pp. 37-40.

[67] „Dincolo de atingere (« adu degetul tău [...], adu mâna ta... », *Ioan* 20, 27) și evitarea atingerii (« nu mă atinge », *Ioan* 20, 17) (...), Cristos înfăptuiește, așadar, și paradoxul idolului: saturația privirii prin excesul intuiției face fenomenul Său insuportabil, vederea – copleșită – nu mai vede cu ajutorul vederii" (Jean-Luc Marion, *Fiind dat...*, ed. cit., pp. 375, 376). Dar „dacă o revelație efectivă trebuie, poate sau a putut să se doneze în apariția fenomenală, ea n-a putut-o, nu o poate sau nu o va putea face decât donându-se după tipul

semn al cărui supra-semnificat lucrează (şi) în absenţa semnificantului. Cuvintele cu care se sfârşeşte prima zi, „nu voi crede", mărturisesc drama unei vederi care nu discerne în trupul vizibilului faţa ne(mai)văzutului ce o priveşte.[68]

3. A doua apariţie a lui Isus în mijlocul ucenicilor (20, 26-29) are loc după opt zile de la cea dintâi, în acelaşi cadru, de data aceasta Toma fiind şi el de faţă. Din nou, Isus vine şi stă în mijlocul lor, reiterând centralitatea apariţiei sale, propunându-se încă o dată vederii celor ce cred în El. Se adresează de la început lui Toma, cel care pusese la îndoială mărturia văzătoare a confraţilor săi: „Adu degetul tău încoace şi vezi mâinile Mele şi adu mâna ta şi o pune în coasta Mea şi nu fi necredincios, ci credincios" (20, 27). Misterul invizibil al vizibilului se dă privirii prin semnele ce-i confirmă realitatea. Nu înseamnă însă că se degradează ca mister, dizolvându-şi în vizibil numinozitatea. Misterul se arată donându-se în iconomia apariţiei sale. Este „manifestarea către « exterior » a intimităţii misterului, a tainei lui Dumnezeu, manifestarea a ceea ce se numeşte « teologie »". Exteriorizarea misterului în apariţia de sine este o epifanie în care *noumenon*-ul se arată în şi ca *phainomenon*; este vorba de o fenomenalizare a esenţei care se manifestă *ca esenţă*, dar se arată ca aparenţă. Un fenomen care atrage vederea este deja un fenomen privit, dar ceea ce se priveşte deschide o nouă vedere, *teo*-logică. Toma ţine să-şi întemeieze vederea pe atingere, iar chemarea lui Isus se adresează

---

paradoxului prin excelenţă", printr-un maximum al fenomenalităţii saturate („această eliberare a posibilităţii ca revelaţie şi de către revelaţie"), care este un paradox la puterea a doua, un *paradoxotaton* (*ibidem*, pp. 370-372).

[68] „Toma e deci omul ce se îndoieşte – spune Sf. Maxim – care anevoie crede că se va produce în el învierea raţiunii (cuvântului) virtuţii şi cunoştinţei. Pe acesta numai amintirile păcatelor săvârşite mai înainte, întipărite nepătimaş în cugetare, îl conving să primească învierea Cuvântului (Raţiunii) şi să-L mărturisească pe El Domn şi Dumnezeu", amintire nepătimaşă care e recunoaşterea ce „are urmele (semnele), dar nu găurile rănilor" (*Ambigua*, 143).

mâinii ale cărei degete trebuie să atingă pentru a vedea şi a crede ceea ce văd. El invită astfel la contactul direct cu lumea sensibilă, cu trupul martirizat care – am văzut – este cea mai înaltă dovadă a mărturiei. Rana „îi oferă lui Toma atestarea credinţei sale", dezlegarea de acel „nu cred" rostit în urmă cu o săptămână. Rana lumii, ca semn al apariţiei transcendentului viu, se arată însă nu pentru a fi atinsă. Provocarea lui Isus vizează tocmai intangibilitatea apariţiei sale; chiar dacă El cheamă mâna lui Toma, acesta nu mai are nevoie de atingere pentru a vedea. Răspunsul lui – „Domnul meu şi Dumnezeul meu!" (20, 28) – este expresia spontană a revelaţiei pe care o trăieşte în faţa fenomenului privit în care străluceşte faţa misterului. El realizează saltul de la crezare la credinţă. Crezarea „operează cu reprezentări ale minţii noastre (...). E un tip de credinţă care nu ne poartă nicidecum dincolo de această lume, spre înalt, ci ne menţine aici, jos, iar când se referă la Dumnezeu, o face pentru a întări, fără să-şi dea seama, identitatea noastră mundană". Vederea lui Toma doreşte să dea crezare semnelor care atestă – static aproape – invizibilul rănit; ea se opreşte la limita acestei lumi, întrucât urmăreşte să citească într-un semnificant vizibil cuvântul însângerat al invizibilului.[69] Nu ascultă chemarea înaltului, ci cheamă aici jos; manifestarea transcendentului însă – chiar dacă este o exteriorizare – nu înseamnă coborâre într-o privire chemătoare, ci înălţare a privirii înseşi la altitudinea chemării. Căci el nu ne cheamă acolo unde suntem, ci unde (încă) nu suntem. Doar privirea smerită, care se pleacă în faţa slavei divine (aşa cum Petru şi Maria îşi apleacă privirea în mormânt), poate atinge acea intensitate a deposedării de sine, acea plenitudine a golirii care să o ridice spre ne(mai)văzut. Dar ea se înalţă la înălţimea Feţei fără să o egaleze, fără să atingă supremaţia supremului care e chiar slava, „extra-vaganţa transcendenţei"

[69] „Întipărirea primită în mod paradoxal de invizibil în rana evidentă pe care i-o face vizibilul" (J.-L. Marion, *Crucea vizibilului...*, ed. cit., p. 117).

sau „nemăsura însăşi a infinitului".[70] Iar privirea lui Toma, fără să ştie, face acest pas; ea trece pe nesimţite, călăuzită de chipul lui Isus, din rana lumii acesteia în viaţa lumii celeilalte, de la crezare sau certitudinea credinţei orizontale la taina credinţei verticale. Toma obţine, precum Ioan, harul vederii dincolo de vizibil, „şi de acolo primeşte siguranţa a ceea ce vizibilul reprezintă, exprimă, revelează". Dar credinţa lui e încă rodul vederii logice: „Pentru că M-ai văzut, ai crezut. Fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut!" (20, 29). Vom reveni în final la aceste formidabile cuvinte. Să spunem deocamdată că a doua apariţie a lui Isus în mijlocul ucenicilor are loc de fapt în *vederea* lui Toma şi a tuturor celor care, ca şi el, „nu cred" decât în discernământul propriei vederi.

4. Apariţia lui Isus la Marea Tiberiadei (21) se consumă în faţa ucenicilor care şi-au reluat ocupaţia iniţială, pescuitul. Dacă în apariţiile anterioare Isus vine şi stă în mijlocul lor, de data aceasta El li se arată, pentru ultima oară, ca „arătare spre Ultim", ca deschidere eshatologică a credinţei spre viaţa cea nouă. Acţionează şi aici semnul recunoaşterii, „mulţimea peştilor", imediat înţeles de Ioan, „ucenicul acela pe care-l iubea Isus": „Domnul este!" (21, 7). „Domnul meu", cuvintele rostite de Toma, reprezintă vederea recunoscătoare a unui semn ce se dă explicit vederii. Rana trupului lumii, spuneam, se deschide din nou, se arată aproape explicându-şi misterul; rana este semnul vizibil în care se dezvăluie invizibilul. De data aceasta însă, semnul nu trimite direct spre semnificatul său; mulţimea peştilor nu este semnul propriu-zis al apariţiei hristice, ci lucrarea a ceea ce apare. Ceea ce apare e activ nu

---

[70] Emmanuel Lévinas, *Altfel decât a fi sau dincolo de esenţă*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2006, pp. 200, 202. În acest sens vorbeşte Karl Rahner de „acest *Extrem de aproape* care este totodată *Cel mai îndepărtat*" (*Tratat fundamental despre credinţă. Introducere în conceptul de creştinism*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2005, p. 336).

într-un fenomen apariţional care se impune vederii, ci în manifestarea oblică, indirectă, a propriei apariţii. Ceea ce se arată şi stă în semnul arătării de sine nu e cunoscut: „Isus a stat la ţărm; dar ucenicii n-au ştiut că este Isus" (21, 4). Ceea ce se arată însă în lucrare, deşi învăluit în propria dezvăluire, e de îndată recunoscut. Semnul mulţimii peştilor nu este astfel un semn de recunoaştere a invizibilului în vizibil, ci semnul arătător al vizibilului în invizibil, „paradoxul recunoaşterii fără spectacol".[71] Ceea ce el arată în vizibil *se* arată în şi ca invizibil: „Domnul este". Dar Domnul *nu este* ca atare în semnul care îl arată, după cum nici semnul acesta nu dă arătarea Sa, ci El dă semn că *este*, *se* arată prin şi dincolo de ceea ce semnifică.[72] Dacă Ioan vede şi înţelege acest hiper-semn al invizibilului, Petru aude mărturia vederii lui Ioan („Simon-Petru, auzind că este Domnul...", 21, 7), încredinţându-se cuvântului clarvăzător al lucrării Cuvântului.[73] Revenim cu aceasta la paradoxul identităţii reale a lui Isus, căci „Domnul este" acum în vederea recunoscătoare a tuturor, arătându-se drept Cel ce este ne(mai)văzut, dincolo de darul văzut pe care îl oferă, de „pâinea văzută în toate simţurile".[74] De aceea, „niciunul din ucenici nu îndrăznea să-L întrebe: Cine eşti Tu? ştiind că este Domnul" (21, 12). „E semnificativ, observă A. Scrima, că

---

[71] J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 117.

[72] Cuvântul divin, spuneam, e înaintea semnificaţiei, dar se desface şi se desfăşoară spre aceasta, deschide calea nesfârşită a înţelegerii, se revelează drept cel mereu căutat: „Cuvântul lui Dumnezeu trebuie să fie nesfârşit sau, altfel spus, cuvântul absolut este în sine încă lipsit de semnificaţie, dar poartă *sarcina* semnificaţiei. Se desface în straturile nesfârşite ale sensului în care, văzut de oameni, apare în întruchipări finite, pline de sensuri. Prin aceasta se defineşte caracterul specific de cod, de text cu cheie, al exegezei mistice. Noua revelaţie la care devine părtaş misticul se prezintă ca o cheie a revelaţiei. Ba mai mult: cheia se pierde, dar rămâne impulsul nesfârşit de a o căuta" (G. Scholem, *op. cit.*, p. 18).

[73] Petru, adică „latura activă a sufletului" şi Ioan ,,„cea contemplativă" (Sf. Maxim, *Ambigua*, 142).

[74] Sf. Simeon Noul Teolog, *op. cit.*, p. 202.

recunoaşterea se produce acum fără ajutorul cuvintelor", şi aceasta spre deosebire de apariţiile anterioare, mijlocite de cuvânt. Adevărata revelaţie nu e discursivă, nu se sprijină pe cuvânt pentru a se produce; ea nu se dă într-un semn lingvistic şi nici într-o imitaţie „spactaculară" care „merge de la vizibil la vizibil prin asemănare",[75] ci într-un act de prezenţă imprevizibilă. Ioan se pare că este singurul dintre ucenici – cel mai iubit – care „are vocaţia şi primatul vederii dincolo de ceea ce se întâmplă în imediat", dar ceea ce se întâmplă se arată în i-mediatul manifestării sale. „Cine eşti Tu?" ar putea fi întrebarea lui Toma şi totodată a acestei lumi: Cine eşti Tu ca să cred că Domnul este? Dar Domnul este pentru că „vederea lui, întâlnirea cu el nu mai ţin de lumea aceasta". Domnul este recunoscut aici drept Cel ce este tocmai pentru că El nu mai e aici; doar El e darul Vieţii de dincolo pe care îl oferă, spre înălţare, vederii de aici. Darul său nu se mai încarcă de semne, nu mai respiră în cuvânt, ci se dăruieşte pe sine ca pâine a vieţii care dă viaţă lumii: „A luat pâinea şi le-a dat lor, şi de asemenea şi peştele" (21, 13). Ucenicii nu îl văd pe Isus în mulţimea peştilor ce îl arată, ci sunt dăruiţi cu harul în care El se arată veşnic viu. A treia apariţie le pecetluieşte pe cele două anterioare, căci abia acum ceea ce se dă vederii este darul ascuns care o luminează şi îi poartă mărturia spre dovedirea celor nevăzute.

Trei observaţii se impun în finalul acestor reflecţii.

Prima observaţie se referă la modalitatea în care au loc apariţiile lui Isus. De fiecare dată, el *stă* în miezul revelaţiei: „a văzut pe Isus stând" (20, 14), „a venit Isus şi a stat în mijloc" (20, 19), „a stat în mijloc şi a zis" (20, 26), „Isus a stat la ţărm" (21, 4). În greacă, ne spune A. Scrima, „a stat" (*éste*) înseamnă în acelaşi timp „a apărut". Faptul că fiecare apariţie se confundă cu starea lui nu e astfel deloc surprinzător; El

[75] J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 117.

apare însă într-o *altă* stare, transcendentă, în vizibilul imanenței. Nu apare de undeva, dintr-un dincolo spațial și temporal situat la o distanță incomensurabilă, ci se dă în fulguranța vederii în mod abrupt. Ceea ce apare se arată dintr-o dată în apariție, la fel cum revelația pe care o pune în vedere este spontană. Dar ceea ce apare nu se dă în mișcare, nu se poate comunica în dinamismul apariției; ceea ce se arată trebuie să stea în arătarea de sine, să zăbovească în oferirea de sine care e o veșnică lucrare a vieții. Dacă actul revelator ca atare e fulgurant, o epifanie ce are loc în clipa de față, ceea ce se revelează transcende timpul și locul, *stă* în așteptarea recunoașterii, dar într-o stare iradiantă.[76] Sedentaritatea nu este aici propriu-zis ședere ori așezare, ci *statornicie*, prezență durabilă, *rămânere* roditoare în miracolul Vieții: „Eu sunt viața, voi mlădițele. Cel ce rămâne în Mine și Eu în el, acesta aduce roadă multă" (15, 5).[77] Ceea ce ne răscolește înțelegerea nu este timpul ca trecere, ci infinitul netrecerii, acea afirmare a *diferenței* care trezește și neliniștește: lucrurile eterne care, netimp fiind, sunt *tot* timpul. Lamentația omului în fața trecerii timpului dă glas netrecătorului care își rostește diferența. Timpul e resimțit și sesizat ca alteritate constrângătoare, limitativă, *doar* pentru că în pustiul curgerii sale izvorăște o altă prezență, chipul Aceluiași inegalabil, imemorialul identității cu sine care – după Descartes, Schelling și apoi Lévinas – se dă ca infinit în finit (*In*fini *dans* le fini). Iar în acest *în* (sau în acel *in* din *in*finit) „se află neliniștea timpului ca trezire", „acea neliniște

---

[76] Stare a mărturisirii recunoașterii înseși, așa cum vom vedea că se întâmplă cu discipolii pe drumul spre Emaus: „Și pe când vorbeau ei acestea, El a stat în mijlocul lor" (*Luca* 24, 36). Isus *stă* în mijlocul mărturisirii pe care o face cu putință, se mărturisește și se recunoaște drept Cristos.

[77] „Prin această rămânere nu se înțelege simpla legătură cu El și supunerea față de El, în care continuă să existe o despărțire între El și ei, ci prezență personală față de Prezența personală în modul cel mai intim cu putință, în care omul să fie cuprins cu totul, un singur trup cu El" (*Comentariu integral*..., ed. cit., p. 251).

din sânul odihnei",[78] care nu marchează simpla trecere de la o realitate temporală la una extra-temporală, ci o coborâre lucrătoare a infinitului în limitele creaţiei finite pe care o înnoieşte nelimitat.[79] În plus, *a sta* exprimă identitatea cu sine a Celui ce este neschimbat, în timp ce participarea omului la „substanţa lui Dumnezeu care face lucruri schimbătoare fără să se schimbe ea însăşi"[80] presupune schimbarea, itineranţa ori convertirea celui care poate şi trebuie să se schimbe pentru a putea rămâne în Cel neschimbător.

A doua observaţie priveşte tocmai această *recunoaştere*. „A nu şti" revine explicit cu ocazia unora din apariţiile hristice: „noi nu ştim unde L-au pus" (20, 2), „nu ştiu unde L-au pus" (20, 13), „nu ştia că este Isus" (20, 14), „ucenicii n-au ştiut că este Isus" (21, 4). Dacă adăugăm la acestea şi faptul că, în cursul primei sale apariţii în mijlocul ucenicilor, Isus le arată mâinile şi coasta pentru ca ei să *ştie* şi că necredinţa lui Toma este expresia neştiinţei, remarcăm că ceea ce apare este mai întâi ignorat. A. Scrima dă şi alte exemple ale acestei neştiinţe, culese din a patra Evanghelie, afirmând că „avem de a face cu o formă de naraţiune care duce dincolo de ea însăşi, o formă foarte caracteristică pentru Ioan". Ce nu ştiu ucenicii de fiecare dată? Vederea lor este încă o facultate a percepţiei mundane; ea cunoaşte ceea ce vede, adică o apariţie care i se impune în cuprinsul lumii acesteia. Ioan Botezătorul *ştie* acest lucru, atunci când le vorbeşte fariseilor despre Cel ce se află în

---

[78] Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, L'Herne, Paris, 1992, p. 127. Iar aceasta întrucât există „un timp mai profund sau un timp originar dincolo de timpul liniar" (*ibidem*, p. 60). Caz în care, precizează Lévinas, „actualitatea cogito-ului se întrerupe în ideea Infinitului", ca negativitate a in-finitului în finit, deoarece „ruptura actualităţii gândirii în ideea de Dumnezeu este o pasivitate" (*De Dieu qui vient à l'idée*, ed. cit., p. 106).

[79] Căci – aşa cum spune Sf. Augustin – „se face în timp ceva nou, care nu are finitudinea timpului" (*De Civitate Dei*, 12, 13, 1).

[80] Sf. Augustin, *De Trinitate*, I, c. „Noi, cei care suntem schimbători, schimbaţi în mai bine – adaugă el –, suntem făcuţi să participăm la Verbul care e neschimbător" (*Epist.* 140, 4, 12).

mijlocul lor – la fel cum Isus se va arăta în mijlocul ucenicilor – fără să fie cunoscut: „În mijlocul vostru se află Acela pe care voi nu-L ştiţi" (1, 26).[81] Vederea cunoaşte însă în dauna recunoaşterii, căci a cunoaşte doar vizibilul afirmării lumeşti înseamnă, în ultimă instanţă, a nu cunoaşte, a nu şti să discerni vizibilul din el însuşi. Isus nu numai că se face cunoscut în apariţia ca atare, ci se lasă recunoscut în ceea ce apare; se arată cunoaşterii *în vederea* recunoaşterii.[82] „Cel înviat se situează acum în locul său propriu şi (...) nu mai poate fi perceput ca o realitate a lumii de jos".[83] Păcatul, repetăm, constă în a nu-l cunoaşte pe Dumnezeu în revelaţia sa care e Isus, ignorarea identităţii lui întru Tatăl care l-a trimis în lume. Dar *a nu şti*, trebuie precizat, este o condiţie preliminară pentru *a şti*; necunoaşterea sau cunoaşterea mundană, logică, precede recunoaşterea teo-logică, drept rod al credinţei. Adevărul învierii nu poate fi ştiut, recunoscut în realitatea sa supranaturală (şi suprasaturată) decât printr-un salt radical – apofatic am spune – ce înregistrează o ruptură de nivel *obligatorie*. De aceea, neştiinţa nu numai că pregăteşte ştiinţa vederii, dar e însuşi privilegiul deposedării de sine. Neştiinţa fisurează certitudinea, dezechilibrează coerenţa logică; pune în vedere ceea

---

[81] „Oamenii cei mai apropiaţi de Isus sunt cei mai învăluiţi, mai ascunşi, mai uimitori, cei care îl lasă pe Cristos să transpară prin ei", cei care nu mai sunt, se ascund în lumină (*Comentariu integral*..., ed. cit., p. 27).

[82] Dându-se în absolut, notează J.-L. Marion, adică „liber de orice analogie cu fenomenele de drept comun şi de orice predeterminare printr-o reţea de relaţii, fără precedent şi fără antecedent în deja văzutul (prevăzutul)", fenomenul ireductibil al apariţiei lui Isus este „un fenomen într-atât de saturat, că lumea n-ar putea să-l accepte. Venit printre ai săi, ai săi nu l-au recunoscut (...) Dar acest refuz al deschiderii, deci această desfigurare, rămâne încă manifestare" („Fenomenul saturat", în Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Paul Ricœur, *Fenomenologie şi teologie*, ed. cit., pp. 116-117).

[83] „Când Cristos este văzut după înviere, el nu este văzut în mod *natural*, ucenicii nu îl văd; Cristos *se face văzut*, răsare, se lasă perceput. Trupul lui nu se află acum în alt loc, ci în altă condiţie decât cea unanimă" (André Scrima, *Experienţa spirituală şi limbajele ei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 143).

ce începe să iasă la vedere. În fiecare „nu ştiu" pus în faţa apariţiei prinde a se întrezări o altă vedere, o nouă cunoaştere, para-doxală. Nu e o ignoranţă absolută, ci confruntarea cu recunoaşterea noutăţii Vieţii, posibilă doar prin ne(mai)cunoaşterea lumii vechi. Isus se arată astfel neştiinţei pe care o pune în criză, trezind-o prin credinţă la o nouă vedere. Este, în ultima sa apariţie, tocmai trecerea „nevăzută" de la „n-au ştiut că este Isus" la „ştiind că este Domnul".[84]

---

[84] K. Barth numeşte această cunoaştere prin credinţă „o formă indirectă de cunoaştere a lui Dumnezeu", adică „modul prin care El Însuşi se mijloceşte, în semnele vizibile ale lucrărilor Sale". În cele 40 de zile de după Înviere, oamenii „au văzut în chip clar obiectivitatea secundară a lui Dumnezeu şi doar prin intermediul acesteia au putut ei cunoaşte obiectivitatea primară, pe Dumnezeu Însuşi". Dumnezeu se arată, se revelează ca atare prin obiectul Său secundar, adică prin semnele vizibile ale lucrărilor Sale (Karl Barth, *Dogmatica Bisericii*, Ed. Herald, Bucureşti, 2008, pp. 61-63). Dacă „Revelaţia înseamnă a arăta semne", acestea au o semnificaţie imanentă (semnificând în această lume în ele însele) şi una transcendentă (la nivelul realităţii obiective a revelaţiei). Prin ele, Cuvântul îşi face „drum liber" prin lume, instrumente prin care El se face cunoscut. „Funcţia lor de instrumente constă în aceea că ele îmbracă obiectul revelaţiei în ceva ce ţine de lumea creată; prin aceasta, ele totodată îl descoperă pe acesta, adică îl aduc într-o formă ce ţine de lumea creată (...). Prin acestea este indicată revelaţia. Acestea atestă revelaţia" (*ibidem*, pp. 57-58). Ca şi venirea Cuvântului în trup însă, în orice astfel de semn lucrează şi se realizează autorevelarea lui Dumnezeu. Trupul însuşi este revelare, iar revelarea se realizează *ca* trup; la fel, trupul revelaţiei ca semn lucrător (supra-semnificant) este orizontul de trans-vizibilitate al Cuvântului invizibil. De aceea nu e vorba de o „îmbrăcare" a revelatului în formă a lumii, de un veşmânt pe care Cuvântul l-ar lua pentru a apărea, caz în care trupul nu ar fi decât corpul obiectiv ca fapt al apariţiei lumeşti. În corp (şi în corpul unui semn imanent), Cuvântul ar rămâne nevăzut, travestit într-o substanţă care nu-l poate revela, ascunzându-l într-un incognito insurmontabil. Cuvântul nu ia un corp aşa cum ar lua o haină; El *se face* trup, vine în trupul autorevelării sale, devine întrupat. Această facere de sine – sur-venire prin întrupare – nu ţine de o formă creată, de aparenţa vreunei reprezentări, ci de realitatea apariţiei prin care Cuvântul se face trup iar trupul e deja Cuvânt. „Dumnezeirea – spune şi A. Scrima – se dezvăluie nu ca *formă* – conceptuală, morală, teologică – ci ca viaţă: Viul-Absolut" (*Timpul rugului aprins*, ed. cit., p. 151).

A treia observaţie vizează locurile, nu puţine, în care Ioan pune în raport *vederea şi credinţa*. Sunt, în primul rând, numeroase mărturii ale necredinţei legate de nevedere: „Dacă nu vedeţi semne şi minuni, nu veţi crede" (4, 48), „am spus vouă că M-aţi şi văzut şi nu credeţi" (6, 36), „pe Mine, fiindcă spun adevărul, nu Mă credeţi" (8, 45), „dacă nu voi vedea (...) nu voi crede" (20, 25). Problema care se pune este aceea a arătării lui Isus în lume drept Cristos. „Cristos, spune Michel Henry, nu Se poate arăta oamenilor în lume (...), aceştia nu cred în El".[85] Pe de altă parte, paradoxul ivirii în vizibil a invizibilului instituie, după J.-L. Marion, „un vizibil care contrazice vizibilul", întrucât „el orbeşte, surprinde spiritul şi şochează vederea, astfel încât, departe de a le umple, însuşi excesul său de vizibilitate le răneşte".[86] Vederea are nevoie de un obiect asupra căruia să se exercite; ea vede ceva, manifestându-şi actul în propria intenţionalitate. De aceea ea caută semne ale invizibilului în vizibil, minuni care să pună în vedere lucrarea ne(mai)văzutului. Credinţa, în acest caz, se sprijină pe vederea semnului; semnul arată vederii ceea ce ea vede şi crede. „Dar ce minune faci Tu, ca să vedem şi să credem în Tine?" (6, 30). Săvârşirea minunii în care lucrează Adevărul se dă ca răspuns la nevederea întrebătoare a necredinţei: „M-aţi şi văzut şi nu credeţi" (6, 36), căci vederea ne-însemnată, fără obiect în cuprinsul mundan al vizibilului, e oarbă. Aici, a vedea nu înseamnă a crede, pe când în cazul lui Toma a nu vedea înseamnă a nu crede. „Simpla apariţie vizibilă a unui om, fie el şi Cristos, e incapabilă de a revela prin sine faptul că acesta este Cristosul"[87]; „vederea se găseşte în ne-vedere, pentru că ceea ce este căutat întrece orice cunoaştere, ca învăluit într-un nor de neînţelegere".[88] În acest orizont clar-obscur, doar întipărirea

---

[85] Michel Henry, *op. cit.*, p. 145.

[86] Jean-Luc Marion, *Crucea vizibilului...*, ed. cit., p. 22.

[87] Michel Henry, *op. cit.*, p. 134.

[88] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, II, 163.

invizibilului în vizibil face să se vadă şi să se recunoască prototipul care întipăreşte. Acesta se dă într-un semn vizibil – sau într-o minune grăitoare – pentru a fi crezut în adevărul său. „Acest început al minunilor l-a făcut Isus în Cana Galileii şi Şi-a arătat slava Sa; şi ucenicii Săi au crezut în El" (2, 11).

Acelaşi lucru se întâmplă pe drumul spre Emaus? La prima vedere, se pare că avem de a face cu două categorii de semne de aceeaşi natură: semnul cuielor, pe de o parte, şi semnul frângerii pâinii, pe de altă parte. Prin manifestarea sa echivocă în invizibil, Dumnezeu se ascunde în vizibil, ascunsul devenind şi mai ascuns. Manifestarea nu arată decât ceea ce se ascunde, ceea ce se deschide însă în propria ascundere de sine. Deschisul acesta este chiar vizibilitatea orizontului ascunderii, adâncul vestit de un semn luminos. Dacă însă în semnul cuielor se arată ceva de ordinul trecutului (şi al oricărei dovezi mundane, palpabile, a prezenţei supra-lumeşti), în sensul că ceea ce se vede nu poate fi decât ceea ce este pentru că *a fost*, ceva cunoscut drept ceva deja văzut, – semnul frângerii pâinii este un simbol vestitor, actul de re-cunoaştere prin care se arată semnificaţia arhi-cunoscutului. Semnul acesta nu arată altceva decât cel dintâi, ci îl arată pe acelaşi în alt orizont al descoperirii. Căci în actul frângerii pâinii, Isus nu arată necredinţei că vizibilul e străpuns de invizibil, ci se arată drept Chip al Tatălui, drept Faţă prezentă a nevăzutului.[89] De aceea, precomprehensiunea recunoaşterii este aici o invitaţie la rămânere şi la împreună şedere (*cf. Luca* 24, 29-30), o împărtăşire şi o dăruire a binecuvântării („luând El pâinea, a binecuvântat-o şi, frângând, le-a dat lor", 24, 30). Iată actul donaţiei prin care ceea ce se dă este mai mult decât semnul vizibil al invizibilului. Invizibilul nu doar se arată, ci se dăruieşte, străluceşte în adevărul de netăgăduit al darului. Este chiar ceea ce discipolii speră fără să

---

[89] „În acest sens orbirea ucenicilor în drum spre Emaus (*Luca* 24, 17 şi 25) descrie situaţia hermeneutică a oricărei priviri necredincioase în faţa icoanei" (J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 116, n. 9).

ştie, căci credinţa celor nădăjduite nu stă în vizibilitatea dovedirii invizibilului, ci în „dovedirea lucrurilor celor nevăzute" (*Evr.* 11, 1), ca mărturie a Nimicului din care s-au creat „cele ce se văd" (11, 3).[90] „Şi s-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut; şi El S-a făcut nevăzut de ei" (*Luca* 24, 31). Dispariţia vizibilităţii „fizice" a lui Isus nu mai este astfel surprinzătoare. Odată ce ochii credinţei văd, odată ce lucrurile cele nevăzute se stră-văd în cele văzute, invizibilul traversând vizibilul însuşi, aparenţa poate să dispară; ea nu mai e văzută; semnul vizibil nu mai e necesar credinţei văzătoare. Ceea ce rămâne e ceea ce a-pare, semnul vizibil arătat de un sens invizibil, rămânere împreună „cu bucurie mare". Abia *după* recunoaştere apare reamintirea; vederea se răsfrânge în urmă – răs-frângându-se în chiar frângerea pâinii – spre ceea ce fusese nevăzut: „Oare, nu ardea în noi inima noastră, când ne vorbea pe cale şi când ne tâlcuia Scripturile?" (*Luca* 24, 32).[91] „Doar privind în urmă îşi dau ei

---

[90] Despre mâncarea pâinii ca reprezentare a vederii lui Dumnezeu, *cf.* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 5, în ed. cit., p. 50 („pâinea este cunoştinţa tainică şi adevărată a lucrurilor dumnezeieşti"). De asemenea, cu referire la *Iov* 28, 5, despre pâinea ca „imagine a unirii celor mai mari contrarii", *cf.* C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, II, Ed. Teora, Bucureşti, 2000, p. 161. Pascal, la rândul lui, subliniază ideea ascunderii pâinii necunoscute şi „neobişnuite" a Euharistiei printre pâinile „obişnuite". Este o rămânere a prezenţei în taina fără de care nici revelaţia nu ar fi cu putinţă: „Aşa după cum Isus Cristos a rămas necunoscut printre oameni, tot la fel adevărul său rămâne, printre opiniile obişnuite, fără diferenţă exterioară. Tot la fel rămâne Euharistia printre pâinile obişnuite" (*Pensées*, t. I, fr. 211, édition Michel Le Guern, Gallimard, Paris, 1988, p. 171).

[91] „Lecţia de hermeneutică nu apare suprimată, chiar absentă, decât dacă ea e considerată diferită de celebrarea euharistică în care se operează recunoaşterea; căci imediat după frângerea pâinii, nu numai că discipolii « L-au cunoscut » şi « s-au deschis ochii lor » (*Luca* 24, 31), dar mai ales hermeneutica a traversat textul până la referent" (Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, ed. cit., p. 211). Euharistia conduce hermeneutica până la referentul recunoscut ca Verbul non-textual al tuturor *verba*, referent al textului care intervine în persoană drept centru al sensului său. Astfel că Verbul este cel care interpretează, dându-se în euharistie şi prin aceasta împlinind hermeneutica. Locul hermeneutic al textului este un loc de trecere, de la Verbul-interpret la Verbul-referent,

seama de prezenţa Domnului ce i-a însoţit pe cale".[92] Privirea aruncată în *urmă* – pe care vederea credinţei o frânge lăsând-o *în* urmă – este, la propriu, privirea *chemată* de urmă, de prezenţa care abia acum devine vizibilă, prin ceea ce lasă în urmă şi urmează să fie. E ca o trezire la vedere – a urmei drept cale –, precum deşteptarea din somn a lui Iacov înseamnă ieşirea din necunoscutul invizibilului şi intrarea în recunoscutul vizibil al arhi-cunoscutului: „Domnul este cu adevărat în locul acesta şi eu n-am ştiut!" (*Facerea* 28, 16).

A nu crede nu e marcat în sine de negativitate; precum a nu şti, „începutul" arătării, deşi şocant de la bun început, trebuie să facă un compromis cu vederea (prea)lumească a celor de aici. Ceea ce se arată nu se poate revela, deocamdată, decât în urmele pe care le pune în vederea acestei lumi. Şi aceasta, mai ales în cazurile exemplificate înainte de Înviere. După Înviere, problema vederii şi a credinţei se complică, întrucât Isus nu mai e o persoană trupească (în-trupată), ci apare ca Cristos într-o apariţie cu totul dematerializată. Dar cu atât mai mult evidenţa invizibilităţii sale este mai pregnantă, căci acum ea nu numai se arată în semne vizibile, ci se dăruieşte pe sine, se afirmă în vizibilul imprevizibil al ne(mai)văzutului. Toma este cel care face trecerea de la necredinţă la credinţa în semnele recunoscute. Recunoaşterea semnelor crucificării garantează recunoaşterea Celui crucificat. Diferenţa între semnele minunilor săvârşite înainte de Înviere şi cele arătate lui Toma constă în faptul că cele dintâi se dau în explicitul intenţional al manifestării; semnul *este* o minune pentru că intenţionalitatea lui se adecvează intuiţiei deschizându-l în adevărul recunoscut al

---

inter-textul în care euharistia se oferă ca loc pentru o hermeneutică absolută: „hermeneutica presupune că discipolii să ocupe situl euharistic al Verbului, dar, în schimb, hermeneutica lor tranzitează orice text şi orice cuvânt spre, din nou, referentul absolut" (*ibidem*, pp. 212-213).

[92] Marcel Pierrot, *Les disciples d'Emmaus*, C. L. D., Chambray, 1983, p. 92.

credinţei („Pentru că ţi-am spus că te-am văzut sub smochin, crezi?”, *Ioan* 1, 50). În semnele din urmă însă, intenţia (conceptul, semnificaţia) depăşeşte intuiţia, căci insuficienţa acesteia duce la non-evidenţa adevărului. Dacă intenţia nu va vedea, intuiţia nu va crede, ea fiind sărăcită de o intenţionalitate excesivă. Nu avem de-a face aici cu un fenomen saturat prin excelenţă, para-doxal, în care intuiţia depăşeşte şi descalifică prin donaţie orice intenţie ori conceptualizare, ci cu un fenomen sărăcit, în care, dimpotrivă, intenţia depăşeşte orice umplere intuitivă.[93] Or intenţionalitatea vederii este o urmă a existenţei mundane; de aceea, această vedere nu crede decât ceea ce are în intenţia vederii; este o vedere condiţionată (nu crede *decât* cu condiţia de a vedea) şi cauzată (crede *pentru că* vede): „Pentru că M-ai văzut, ai crezut” (20, 29). Dacă a vedea înseamnă a crede, nu înseamnă oare totodată a investi credinţa în semnele vizibile ale apariţiei invizibile, a crede doar *întrucât* invizibilul dă semn că este, semnalându-şi într-un fel prezenţa? Nu am crede dacă ceva nu s-ar ivi impunându-se vederii, chemând-o la privire?

Pentru a răspunde la aceste întrebări, să urcăm o ultimă treaptă pe scara înţelegerii. În episodul vindecării orbului la scăldătoarea Siloamului, Isus îi deschide acestuia ochii „ca să se arate în el lucrările lui Dumnezeu” (9, 3). Minunea nu este aici un semn intenţional, ci venirea la lumină a adevărului noii vieţi. „Lumina lumii”, pe care orbii nu o văd („pe Acesta nu-L ştim de unde este”, 9, 29), se mărturiseşte pe sine în Cel trimis să o aducă la vedere. Atât cât stă în lume, adică în întunericul care nu o cuprinde, Isus este „Lumină a lumii” (9, 5), arătându-se pe sine ca Fiu ce lucrează întru lucrarea Tatălui ceresc. „Tocmai în aceasta stă minunea: că voi nu ştiţi

---

93 *Cf.* Jean-Luc Marion, *În plus*..., ed. cit., pp. 182-183; idem, *Fiind dat*..., ed. cit., pp. 353-361.

de unde este şi El mi-a deschis ochii" (9, 30).[94] Din nou, a nu şti echivalează cu nevederea Luminii lumii care se dă vederii, înnoind-o laolaltă cu lumea. Minunea vederii – vindecarea de orbire – nu este ca atare semnul în care apariţia invizibilului se dă în vizibil, ci însăşi lucrarea divină a luminii care se dă ochilor. A vedea nu e distinct aici de a crede, căci vederea nu naşte credinţa (ca în exemplele anterioare); minunea vederii *este* credinţa: „Crezi tu în Fiul lui Dumnezeu? El a răspuns şi a zis: Dar cine este, Doamne, ca să cred în El? Şi a zis Isus: L-ai şi văzut! Şi Cel ce vorbeşte cu tine Acela este. Iar el a zis: Cred, Doamne. Şi s-a închinat Lui" (9, 35-38). „Remarcabil aici, comentează M. Henry, este faptul că, deşi Îl vede pe Cristos, orbul vindecat trebuie să creadă în El, ca şi cum vederea nu era în stare încă să-i dea acces la el".[95] În a crede, a vedea e urcat la un nou nivel de penetrare, se deschide către o lumină ne(mai)văzută. Ceea ce luminează în ochi şi îi expune vederii nu este lumea văzută până acum, ci lumina nevăzută a lumii, abia acum dezvăluită,[96] abia acum lucrând *pe faţă*, pe faţa celui ce îşi descoperă adevărata faţă de lumină; „Iar tot ce este pe faţă, se descoperă prin lumină, căci tot ceea ce este descoperit, lumină este" (*Efes*. 5, 13-14). Sau, în cuvintele lui M. Henry: „credinţa nu este substitutul unei vederi încă absente. Credinţa nu desemnează o aşteptare, aşteptarea a ceea ce, nefiind încă văzut, va fi văzut într-o zi, mai exact într-o vedere, în

[94] E o transcendere a finităţii lumii pre-văzute prin lumina credinţei. Ochii pentru a o vedea astfel, spune Hans Urs von Balthasar, „mi se dăruiesc numai în credinţă: în credinţa că în virtutea morţii lui Cristos pentru mine trăiesc în Dumnezeu" (*Iubirea, formă a revelaţiei*, Ed. Galaxia Gutenberg, 2005, p. 95).

[95] Michel Henry, *op. cit.*, p. 134.

[96] „Pentru a înţelege ceva adevărat şi cert, el [sufletul, *n. n.*] se întoarce de la această lumină a ochilor" (Sf. Augustin, *Despre Geneză în sens literal*, VII, 14, 20). „Se pierde ceea ce se vede, întrucât e sensibil şi vremelnic; stăruie ceea ce nu se vede, întrucât este spiritual şi veşnic" (Ioan Scotus Eriugena, *op. cit.*, VI, 6, în ed. cit., p. 229).

adevărul lumii. A crede, atunci când ceea ce e văzut e deja de față, deja văzut, dar rămânând incapabil de a face văzut despre ce anume este vorba".[97] În lumina acestei lumi, Cel care aduce și este Lumina lumii nu poate fi recunoscut; în lumina credinței însă – în văzul celui de-al treilea ochi –, El e de îndată văzut și recunoscut căci, dacă nu *se face* pe sine văzut drept Cuvânt în care lucrează Cel Nevăzut, El *se lasă* văzut drept Cel care iese și cheamă la vedere, Cel întru care vederea însăși e chemată la înțelegerea credinței.[98]

Credința însă nu vede că vede; ea vede nevăzând. Ioan „a văzut și a crezut" (20, 8), aplecându-și privirea în mormântul gol. Ce vede el fără să vadă, fără ca Isus să i se arate? Spre deosebire de Maria, care l-a văzut pe Isus după ce și-a întors fața de două ori, Ioan vede și crede de la bun început. „Încă puțin și lumea nu Mă va mai vedea; voi însă Mă veți vedea, pentru că Eu sunt viu și voi veți fi vii" (14, 19), le spusese Isus ucenicilor în cuvântarea de despărțire.[99] „În ziua aceea veți cunoaște că Eu sunt întru Tatăl Meu și voi în Mine și Eu în voi" (14, 20). „Ziua aceea" este ziua în care Ioan vede și crede. Isus nu se arată lumii, în lume, ci iubirii celor care Îl iubesc mai presus de lume. Astfel că pentru Ioan golul care se înfățișează vederii este preaplinul Vieții renăscute. Nicio apariție semnică nu se impune ochilor care cred; în golul lăsat de trupul înviat, lumea se leapădă de sine, devenind trans-lucidă, o transparență pură a darului Vieții. Ioan a văzut și a crezut, dar a crezut pentru a vedea ne(mai)văzutul ce i se oferă. „A

---

[97] Michel Henry, *op. cit.*, p. 135.

[98] „Credința are propria lumină", dat fundamental ce călăuzește justa înțelegere a credinței (*cf.* Henri de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, Cerf, Paris, 2000, p. 206).

[99] „Drumul istoric, vremelnic al lui Isus s-a încheiat pentru lume. Însă aceia care au primit ochii Duhului au început să aibă o vedere nouă, care este, totodată, și o viață nouă" (*Comentariu integral*..., ed. cit., p. 230).

crede, afirmă A. Scrima, înseamnă mai ales a vedea (...), a vedea cu un văz nou pe care viaţa credinţei îl suscită ca *organ de cunoaştere*". Situaţia privilegiată a lui Ioan pare să fie aceeaşi cu a lui Toma; amândoi au văzut şi au crezut (20, 8; 20, 29). Dar dacă Ioan vede ceea ce niciun ochi lumesc n-ar crede, Toma crede în semnele pe care le vede; vederea sa este *încă* o crezare logică, o încredinţare mundană. Văzul ioanic însă este *deja* credinţă, mărturie a ceea ce altfel nu se vede; Ioan vede necrezându-şi ochilor, căci nu crede ce *se* vede, ci crede ce nu se vede.[100] El vede şi crede ne(mai)văzutul care se revelează *ca ne(mai)văzut*, ca *niciodată* văzut. Doar în acest sens, K. Jaspers are dreptate când spune că „a crede nu înseamnă a vedea",[101] întrucât credinţa nu vede deja-văzutul lumii, ci ne(mai)văzutul ei neprevăzut. Dacă a nu crede înseamnă cu siguranţă a nu vedea, a nu vedea nu înseamnă neapărat a nu crede. Nevederea este poate cel mai ales drum către credinţă, căci ea deschide în ochi un alt văz – de fapt, un al treilea ochi – faţă de care vederea anterioară nu e decât orbire.[102] „Fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut" (20, 29), îi spune Isus lui Toma, fericiţi precum Ioan care a văzut Nimicul, crezând Totului. În a nu vedea, invizibilul se învăluie în ascunderea de sine, dezvăluindu-se însă în ne(mai)văzutul credinţei. Ochii închişi nu trebuie

---

[100] „Sufletul raţional discerne prin intuiţie" şi „vede prin vederea spiritului", prin credinţa însăşi, căci „chiar şi lucrurile care nu se văd le vede credinţa" (Sf. Augustin, *De Trinitate*, IX, 6, 11; 7, 12; XIII, 1, 3). *Cf.* Matthaeus de Aquasparta, *Întrebări despre cunoaştere*, V (Ed. Polirom, Iaşi, 2010, p. 133).

[101] Karl Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Plon, Paris, 1987, p. 51.

[102] Dar, precum iubirea, „ea Îl atinge pe Dumnezeu ca Dumnezeu ascuns, ca Dumnezeu mântuitor, şi cu atât mai mântuitor cu cât e mai ascuns" (Jacques Maritain, *Grandeur et misère de la métaphysique*, în loc. cit., p. 165). Căci ceea ce se ascunde se revelează în propria ascundere, luminând atât de puternic încât pare să orbească vederea, „precum atunci când ochiul vede lumina pură, vede fără să vadă" (Sf. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, V). Cu alte cuvinte, „nevăzutul se vede şi, în timp ce se vede, e nevăzut" (Ioan Scotus Eriugena, *De Divisione Naturae*, III, 4).

să vadă pentru a crede, căci credința deschide, dincolo de pleoapele coborâte, un alt ochi: „Dacă vei crede, vei vedea slava lui Dumnezeu" (11, 40);[103] „iar noi toți, privind ca în oglindă, cu fața descoperită, slava Domnului, ne prefacem în același chip din slavă în slavă" (*2 Cor.* 3, 18). Credința creează în vizibil sau mai degrabă întipărește invizibilul în ceara vizibilului. Ceea ce dispare din vedere se pune într-o nouă vedere, apare precum o lumină la care toate cele nevăzute vin să se arate.

---

[103] „Pe El, fără să-L fi văzut, Îl iubiți; întru El, deși acum nu-L vedeți, voi credeți și vă bucurați cu bucurie negrăită și preamărită" (*1 Petru* 1, 8).

CUPRINS

Înțelegerea albă e într-un fel gustul care sesisează înaintea vederii care ia în stăpânire: primește la sine, ia în primire, în pasivitatea receptivă a manifestării care o străbate, se lasă impregnată de această pătrundere, conturând locul fără loc – urmă albă, transparentă –, sălaș golit, nelocuit, al ivirii semnificabilului. Pornind de la text, nu se mulțumește cu vizibilitatea sa „corporală", ci caută a întrezări orizontul ascuns al unei arhe-texturi. Punctul ei de miră îl constituie urzeala infra-discursivă, nervurile incipiente ale textului desfoliat, de-zis până la zăcământul de signifianță al rostirii de dinaintea rostitului, acolo unde posibilul semnifică în mod originar. Prin urmare, o intuiție eidetică sau o revelație imediată care nu creează decât schema pre-comprehensivă goală a unui model (con)figurat din chiar punctul de plecare al traseului hermeneutic, punct de vedere al unui ochi deschis în înțelesul darului ce îl privește.

Autorul





ISBN 978-973-47-1429-2

